Pedro

ABELARDO

Conócete a ti mismo

Altaya

Título original:
Ethica seu liber dictus Scito te ipsum (c. 1136)

Título en castellano:
Ética o Conócete a ti mismo

Traducción, estudio preliminar y notas:
Pedro R. Santidrián

Dirección Editorial: Julià de Jòdar
Director de Producción: Manuel Álvarez
Diseño de la colección: Víctor Vilaseca

© Estudio preliminar y notas: Pedro R. Santidrián
© Editorial Tecnos, S.A., 1990

© Por esta edición: Ediciones Altaya, S.A., 1994
Travesera de Gracia, 17. 08021 Barcelona

ISBN Obra Completa: 84-487-0119-4
ISBN: 84-487-0159-3
Depósito Legal: B. 11.978/94
Impreso en España - Printed in Spain - Noviembre 1994
Imprime: Litografía Rosés, S.A. (Barcelona)

Distribuye para España: Marco Ibérica. Distribución de Ediciones, S.A.
Ctra. de Irún, km. 13.350 (Variante de Fuencarral) - 28034 Madrid
Distribuye para México: Distribuidora Intermex S.A. de C.V.
Lucio Blanco, 435 - Col. Petrolera 02400 México D.F.
Distribuye para Argentina: Capital Federal: Vaccaro Sánchez
C/ Moreno, 794 - 9º piso - CP 1091 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
Interior: Distribuidora Bertran - Av. Vélez Sarsfield, 1950
CP 1285 Capital Federal - Buenos Aires (Argentina)
Importación Argentina: Rei Argentina, S.A.
Moreno 3362/64 - 1209 Buenos Aires - Argentina

Reservados todos los derechos. De conformidad con lo dispuesto en el artículo 534-bis del código penal vigente, podrán ser castigados con penas de multa y privación de libertad quienes reprodujesen o plagiaren, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica fijada en cualquier tipo de soporte, sin la perceptiva autorización.

ESTUDIO PRELIMINAR

por Pedro R. Santidrián

La figura de Pedro Abelardo (1079-1142) vuelve a recuperar hoy el perfil exacto que tuvo en su tiempo. Desenterrada del olvido por el romanticismo sentimental, que hizo de él uno de los grandes amantes o *lovers*, su figura aparece hoy como uno de los grandes humanistas, pensadores, dialécticos y teólogos del siglo XII, calificado como un primer Renacimiento. El maestro Abelardo rompe esos moldes tradicionales en los que solemos encuadrar a los hombres de la Edad Media. Plenamente inmerso en su siglo, lo rebasa y lo hace avanzar, dándonos la imagen del intelectual, el humanista, el teólogo original e independiente. La imagen romántica de Abelardo va dando paso a la del intelectual provocador e innovador incómodo, lógico sutil y maestro lúcido, siempre en la palestra de las ideas.

I. TRAYECTORIA BIOGRÁFICA DE ABELARDO

El mejor conocimiento de la historia, la cultura y, sobre todo, el pensamiento filosófico y teológico de la Edad Media, ha permitido el descubrimiento

de la figura de Pedro Abelardo. Los estudios sobre la época nos permiten reconstruir su vida y su pensamiento dentro del contexto eclesial y social en que se mueve. Si a esto añadimos los testimonios del protagonista y de quien vivió más de cerca su peripecia sentimental —su amante y mujer, Eloísa—, tendremos el perfil exacto del personaje. Su *Historia Calamitatum,* amén del resto de la correspondencia cruzada entre él y Eloísa, permite reconstruir el retrato y la trayectoria del personaje [1].

Nacido en 1079, en un pueblo —Le Pallet— de lo que es hoy la Bretaña francesa, y en el seno de una familia de guerreros, pronto

> abandoné el campo de Marte para ser arrastrado hacia los seguidores de Minerva. Y antepuse la armadura de las razones dialécticas a todo otro tipo de argumentación filosófica. Con estas armas cambié las demás cosas, prefiriendo los conflictos de las disputas a los trofeos de las guerras.

En un latín no exento de belleza, Abelardo nos adentra, ya desde la primera página de sus memorias, en el ambiente intelectual de los primeros años del siglo XII. Su formación comienza con la disciplina de las siete artes liberales: el *trivium,* consistente en el estudio de la gramática, la retórica y la dialéctica —que comprendía el estudio de la lengua y la literatura latina—, y el *quadrivium:* geometría, aritmética, astronomía y música. Después de estos estudios fundamentales venían los estudios superiores de teología-filosofía, derecho canónico y medicina.

Su conocimiento del griego es casi nulo, y todo lo que sabe de los autores griegos es a través de las traducciones latinas que corrían por Occidente. Sólo en pequeña parte conoce la obra de Aristóteles, que la Edad Media no vería totalmente traducida hasta la segunda mitad del siglo XIII. Lo que ya sobresale desde el principio de su carrera es su vocación de dialéctico, dispuesto a aplicar las reglas de la lógica a todos los campos del pensamiento. Hace de la lógica su gran arma, que dirigirá contra sus propios maestros.

[1] Las citas de *Historia Calamitatum* que aparecen en este estudio preliminar están tomadas de la versión hecha por el autor de las *Cartas de Abelardo y Eloísa,* Alianza, Madrid, en prensa.

Con este bagaje y determinación

> recorrí diversas provincias disputando. Me hice émulo de los filósofos peripatéticos, presentándome allí donde sabía que florecía el estudio de este arte.

Los primeros tiros de su lucha dialéctica fueron contra sus propios maestros Roscelino de Compiègne y Guillermo de Champeaux, que representaban dos tendencias opuestas en filosofía. Roscelino era un nominalista que afirmaba que los universales no eran más que simples palabras. A su vez, Guillermo de Champeaux sostenía en París una forma de realismo platónico según la cual los universales existen en la realidad. Como veremos más adelante, Abelardo sostenía una teoría independiente de ambos, basada en su interpretación del lenguaje como *sermo.*

La lucha con estos dos hombres —lucha encarnizada que duró toda la vida de Abelardo— le llevó a recorrer como verdadero filósofo peripatético diversas escuelas, buscando siempre el encuentro y la provocación con sus maestros. Se establece en Melum, Corbeil, donde prueba sus armas y capacidad de dialéctico.

> Y, por fin, llegué a París, donde desde antiguo florecía de manera eminente la filosofía.

Aquí constituye su foco de irradiación, instalándose en el monte de Santa Genoveva. París será ya el centro de su actuación y el escenario al que siempre volverá. Sucedía esto hacia 1110, cuando Abelardo tenía 31 años y estaba en la cumbre de sus facultades.

Hacia 1113 o 1114 deja París para dirigirse a Laon a estudiar Teología bajo la dirección del maestro Anselmo de Laon. El encuentro con este gran maestro no pudo ser más decepcionante. La lucha estaba servida otra vez.

> Era maravilloso a los ojos de los que le veían, pero una nulidad para los que le preguntaban. Dominaba admirablemente la palabra, pero su sensibilidad era despreciable y carecía de razones. Al encender el fuego llenaba de humo la casa, no la iluminaba con la luz [...]. Al acercarme a él para obtener algún fruto me di cuenta de que era la higuera que maldijo el Señor o aquella vieja encina que Lucano compara con Pompeyo [...].

Desde 1114 a 1121 se suceden los acontecimientos sin duda más decisivos y cruciales en la carrera de Pedro Abelardo. En primer lugar, su instalación en París como rector y maestro de las Escuelas de la catedral (Santa Genoveva). Durante cuatro años imparte las clases de dialéctica y teología con el aplauso y la admiración del mundo estudiantil. Había aparecido un nuevo tipo de profesor dotado de una presencia física espléndida, de palabra seductora y de inteligencia eminente. Él mismo, consciente de todo esto, nos dice:

> Creyéndome el único filósofo que quedaba en el mundo —y sin tener ya ninguna inquietud—, comencé a soltar los frenos de la libido, que hasta entonces había mantenido a raya. Sucedió, pues, que cuanto más progresaba en la filosofía y en la teología, más comenzaba ahora a apartarme de filósofos y teólogos por la inmundicia de mi vida.

De esta manera nos inicia en un hecho que va a dar un rumbo completamente nuevo a su vida. Mientras enseña en París, entra en contacto con una alumna de quince años llamada Eloísa. Era sobrina de un canónigo de la catedral de París llamado Fulberto. Este encuentro del profesor de cuarenta años con la muchacha de quince terminó en un idilio amoroso, fruto del cual fue un hijo llamado Astrolabio. Después de peripecias sin cuento, Abelardo se casa en secreto con Eloísa. Para escapar a la venganza de su tío, Eloísa ingresa en el convento de Argenteuil en las afueras de París. Por instigación de Fulberto, Abelardo es castrado mientras dormía en su pensión. Abochornado y humillado, Abelardo abraza la vida monástica en la abadía de Saint Denis, cerca de París, obligando a Eloísa a hacerse monja contra su voluntad en la abadía de Argenteuil, donde estaba recluida. Estamos en 1119 y Abelardo frisaba los cuarenta.

Cuando todo parecía acabado, volvió otra vez a las clases.

> Tan gran multitud de alumnos acudió a ellas, que no había lugar donde albergarlos. Aquí, en este lugar, no abandoné lo que era más propio de mi profesión: la entrega al estudio de la teología primero, junto al ejercicio de las ciencias seculares, a las que ya estaba avezado y que ahora se me exigían de forma preferente. Hice de estas últimas como un gancho o anzuelo para atrapar a los hambrientos del saber filosófico a la lección de la auténtica filosofía.

Comienza así la tercera y más difícil etapa de este teólogo-filósofo provocador. Desde Saint Denis lee, piensa y escribe sin cesar dirigiendo su artillería gruesa contra los mismos monjes del monasterio. Día a día va acumulando datos y textos de la Biblia y de los Santos Padres con los cuales compondrá su primera obra, *Sic et non*. El prólogo de este libro nos muestra ya de lleno a Abelardo como lógico y fino estudioso del lenguaje, que formula las reglas básicas con las que sus alumnos podrán armonizar las aparentes contradicciones de significado y distinguir los varios sentidos de las palabras a lo largo de los siglos.

Era demasiado para que sus viejos enemigos le pudieran perdonar.

> Siempre que podían arremetían contra mí, objetando en mi ausencia dos cosas: 1.ª, que es contrario a la

> vocación del monje entregarse al estudio de los libros seculares; 2.ª, haber pretendido ejercer el magisterio de la teología sin maestro. Querían impedirme el ejercicio de la docencia a la que incesantemente era incitado por obispos, arzobispos, abades y otras personas de renombre.

La polémica comenzó cuando su tratado *De unitate et trinitate divina* empieza a correr de mano en mano de estudiantes.

> Lo compuse a requerimiento de los alumnos mismos que me pedían razones humanas y filosóficas, que se entendieran mejor que se expresaran. Me decían que es superfluo proferir palabras a las que no sigue la comprensión o la inteligencia. Ni se puede creer nada si antes no se entiende.

El libro fue quemado en el Concilio de Soissons de 1121. El análisis dialéctico que hace Abelardo del misterio de Dios y de la Trinidad le había llevado muy lejos. Su explicación pareció a los teólogos del Concilio errónea.

> Reo y confeso del abad de San Medardo, allí presente, soy entregado y arrastrado a su claustro como a una cárcel.

Durante quince años (1121-1135) la vida de Abelardo está marcada por la trashumancia y la persecución. Vuelto de nuevo a Saint Denis —después de los días de arresto en San Medardo—,

> me volví a encontrar con los monjes casi todos ellos corrompidos. Su vida licenciosa y su conversación desvergonzada, me hacían sospechoso, y mis reproches, intolerables.

Abelardo huye de la abadía y busca asilo en el territorio del conde Teobaldo, en la Champaña. Busca un retiro en una ermita cercana a Troyes, donde le siguen sus estudiantes. Su nueva vocación de filósofo —al estilo de los antiguos que lo dejaron todo por la filosofía— tampoco parece que vaya a prosperar ahora. Dondequiera que va lleva la contradicción y la polémica.

> En este lugar escondí mi cuerpo, mientras mi fama cabalgaba por todo el mundo.

Dedicado a la oración y al estudio, funda en esta soledad una pequeña capilla que dedica al *Paráclito,* el Espíritu consolador. Tampoco aquí pudo vivir mucho tiempo. Tratando de huir de sus enemigos, se dirige a la abadía de San Gildas-de-Rhuys, en la Bretaña más occidental.

> Caí en manos de cristianos y de monjes más severos y peores que los mismos gentiles.
> Nunca —bien lo sabe Dios— me hubiera avenido a ello de no pensar que podía verme libre de la incesante opresión de que era víctima.

Los últimos años —a partir de 1135— están marcados por tres hechos importantes. En primer lugar, la atención que dedica a Eloísa y a sus monjas, ahora ya establecidas en el Paráclito, convertido en convento. Abelardo se convierte en el maestro espiritual de la comunidad, dándole una regla y una doctrina espiritual que hoy podemos admirar en sus cartas de dirección [2]. De esta época es también la correspondencia cruzada entre Abelardo y Eloísa, que en parte dio lugar a la leyenda romántica de ambos.

El segundo hecho es la vuelta definitiva de Abelardo al monte de Santa Genoveva, para dar sus últimas clases y completar sus escritos. Aquí volvió a reunir a multitud de discípulos, hombres famosos, como el filósofo humanista Juan de Salisbury. Aquí resucitó la vieja hostilidad de sus enemigos, que no descansaron hasta verle condenado. La influyente abadía de San Víctor, también en París, y sobre todo la figura de Guillermo de Saint-Thierry, antiguo admirador de Abelardo y ahora aliado con san

---

[2] El lector puede admirar la labor de Pedro Abelardo como maestro espiritual en las cartas de dirección y en las constituciones a las monjas del Paráclito, en las *Obras completas.* Véase V. Cousin, tomo I.

Bernardo, promovieron una campaña de descrédito contra el maestro, que culminó en su condenación por el Concilio de Sens en 1140.

Dieciocho meses más tarde, en abril de 1142, moría Abelardo en la abadía de San Marcel, filial de Cluny, donde se había refugiado enfermo y a la espera del veredicto del papa Inocencio II. Su amigo y protector, Pedro el Venerable, abad de Cluny, nos dejó de él el epitafio de su tumba:

Est satis in tumulo: Petrus hic iacet
cui soli potuit scibile quidquid erat.

II. SU OBRA

La obra de Abelardo se reparte en cuatro apartados generales. Se suelen distinguir: *a)* los escritos de lógica; *b)* teología; *c)* ética; *d)* aspectos variados: *Historia calamitatum,* correspondencia con Eloísa, *Apologías,* versos, himnos, etc.

a) *Lógica.* La lógica de Abelardo constituye su obra primera y recorre todo el tramo de su vida. El estudio de la lógica ocupó a Abelardo durante toda su vida, desde las primeras experiencias escolares hasta la época de madurez. No en vano será conocido como el lógico por excelencia de la Edad Media. El mismo nos dice que prefirió las armas de la dialéctica a toda otra clase de ciencia. El mismo san Bernardo que habla de él como de un intruso en teología, no deja de reconocer su valía y su mérito en filosofía dialéctica [3].

Su obra de lógica se encuentra en cuatro grupos de escritos: 1) Las glosas literales a algunos de los siete textos de lógica que formaban el «canon» abelardiano. Tales son, por ejemplo, la *Isagoge* de Porfirio, las *Categoriae* y *De interpretatione* de Aristóteles, y los tratados de Boecio: *De syllogismo categorico, De differentiis topicis* y *De divisione.* 2) La lógica conocida por las palabras iniciales *Ingredientibus,* que comprende comentarios a Porfirio, Aristóteles y Boecio. 3) La lógica *Nostrorum petitioni sociorum,* que se limita a glosas sobre Porfirio. Estas dos lógicas, descubiertas en la Biblioteca Ambrosiana por B. Geyer, fueron publicadas entre 1919 y 1933 [4]. 4) La *Dialéctica,* que es una reelaboración completa y más original de todo el *corpus* de las enseñanzas lógicas. De esta *Dialéctica* hizo tres redacciones distintas a lo largo de una veintena de años, desde 1118 a 1137.

b) *Teología.* Las obras teológicas forman el *corpus* fundamental de la segunda etapa. En los escritos de teología Abelardo siguió también el criterio de volver sobre sus propias tesis para seguir desarrollándolas.

De los escritos teológicos, el primero es *De unitate et trinitate divina,* compuesto entre 1118 y 1121. Abundan la erudición bíblica y las referencias a los clásicos griegos y latinos. Intenta explicar, mediante los procedimientos de la dialéctica, el dogma trinitario. Es el libro que fue obligado a echar a la hoguera con sus propias manos en Soissons.

Le sigue *Sic et non* (entre 1122 y 1123), serie de textos de sentido contrario, extraídos de la Escritura y de la literatura patrística sobre diversos temas. Siguiendo el orden cronológico, viene la *Theologia Christiana* (1123-1124). Y, finalmente, la *Introductio ad Theologiam;* sus dos primeros libros, hacia

[3] Véase Apéndice: Carta de San Bernardo a Inocencio II y las proposiciones condenadas.

[4] B. Geyer, *Peter Abaelards philosophische Schriften,* Münster, 1919-1933.

1124-1125, y el resto, a partir de 1136. Al período posterior a 1125 hay que atribuir el *Comentario a la Epístola a los Romanos* y los *Sermones*. Con el comentario a la Epístola a los Romanos se acerca Abelardo al análisis y discusión suscitados posteriormente en la teología sobre la gracia y la redención de Cristo.

c) *La ética*. En los últimos años de su vida nos dejó Abelardo dos obras fundamentales, que comentaremos al final de esta *introducción*. Son *Etica seu liber Scito te ipsum,* escrita a partir de 1136, y *Dialogus inter iudaeum, philosophum et christianum,* compuesto en su retiro de Cluny, hacia 1140, dos años antes de su muerte.

d) En 1132, o poco después, aparece la *Historia calamitatum,* que da lugar a la correspondencia posterior entre Abelardo y Eloísa. Es, como ya dijimos, la obra más conocida de Abelardo, aunque, también, la que más ha deformado su figura. A pesar de sus muchas interpretaciones que ven en la autobiografía un acto de afirmación, de orgullo y de ambición por parte de Abelardo, nadie duda hoy que son un acto de catarsis y de verdadera autorrevelación. Una auténtica autobiografía comparable a la de san Agustín, B. Cellini, santa Teresa y Rousseau.

Sabemos además —él mismo nos lo dice— que en su época de joven amante compuso canciones que lanzaran al viento el nombre de su amante Eloísa [5]. De esta vena poética nos quedan 133 himnos en latín compuestos por Abelardo. Ahora el tema es religioso. Se inserta así en la corriente poética de este primer Renacimiento del siglo XII.

[5] *Historia Calamitatum.*

> Compuso un poema didáctico —*Exameron*— e himnos cuyo mérito literario no debe exagerarse, pero que dan testimonio de cierto gusto por el arte del bien decir. Toda su correspondencia con Eloísa atestigua que la influencia de los clásicos latinos actuó profundamente sobre sus espíritus [6].

III. EL MAESTRO ABELARDO: MÉTODO Y PENSAMIENTO

Ya vimos la trayectoria humana del maestro Abelardo. Es el gran luchador de la lógica y de la razón. Tiene la misión —y está convencido de ella— de la investigación provocadora e inquietante.

> Abelardo es la primera gran afirmación medieval del valor humano de la investigación. Esta figura que ni siquiera la tradición medieval ha podido reducir al esquema estereotipado del sabio o del santo [...;] este hombre ha puesto todo el significado de su vida en la investigación. Este maestro genial, que ha hecho durante siglos la fortuna y la fama de la Universidad de París, encarna, por vez primera en la Edad Media, la filosofía en su libertad y en su significado humano.
>
> El centro de su personalidad es la exigencia de la investigación: la necesidad de resolver en motivos racionales toda verdad que sea o quiera ser tal para el hombre, de afrontar con armas dialécticas todos los problemas para llevarlos al plano de una comprensión humana efectiva.
>
> Para el hombre, la razón es la única guía posible, y el ejercicio de la razón, que es propio de la filosofía, es la actividad más alta del hombre [7].

La investigación de Abelardo es una búsqueda racionalista que se ejercita sobre los textos tradicionales para buscar en ellos libremente la verdad que

[6] E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media,* trad. cast. Gredos, Madrid, 1982, pp. 317 ss.

[7] N. Abbagnano, *Historia de la Filosofía,* trad. cast. Montaner y Simón, Barcelona, 1982, t. I, pp. 346 ss.

contienen. Esta investigación se entiende como una interrogación incesante —*assidua seu frequens interrogatio*—. Comienza en la duda, porque solamente la duda promueve la investigación y sólo la investigación conduce a la verdad —*dubitando enim ad inquisitionem venimus; inquirendo veritatem percipimus*—.

Abelardo es una de las personalidades que más han sentido y vivido la exigencia y el valor de la investigación. Y, en una época del despertar filosófico como la suya, le ha conducido a ser el fundador del método escolástico. En efecto, este método se fijó bien pronto en el esquema de la *quaestio,* que desde soluciones opuestas permite llegar, por un camino puramente lógico, al problema en cuestión. En el siglo siguiente será el método común a toda la escolástica.

Este método de la investigacción llevará al maestro Abelardo a dilucidar todos los problemas de la filosofía y de la teología en el siglo XII. Tales son, por ejemplo: *a)* los problemas lógicos y de los universales; *b)* razón y autoridad; *c)* acuerdo entre filosofía y revelación; *d)* la interpretación del misterio de la Trinidad. Y otros en conexión con éstos.

a) Los problemas de la lógica y de los «universales»

Los problemas de la lógica ocupan gran parte del pensamiento de la primera etapa de Abelardo. Trata en primer lugar de dilucidar cuál es el papel de la lógica misma.

> Uno de los principales méritos de Abelardo es haber destacado, entre los diversos elementos de la tradición boeciana, aquellos que podían fundar sistemáticamente el ámbito autónomo de la investigación lógica, y esto prescindiendo tanto de consideraciones gramaticales y retóricas, como de implicaciones de naturaleza psicológica y gnoseológica [8].

Para Abelardo, «la tarea fundamental de la lógica es el establecer la verdad o falsedad del discurso científico». La lógica, por tanto, tiene por objeto la *proprietas sermonum,* a diferencia de la metafísica, que estudia la *natura rerum*. Por eso el mérito de Abelardo es haber tratado la lógica como un análisis del discurso científico, prescindiendo de las nocivas ideas metafísicas del realismo de inspiración neoplatónica y agustiniana. Por eso Abelardo se adelanta a su tiempo y nos introduce ya en una intuición del análisis lógico del lenguaje aplicado y realizado por la filosofía moderna.

Su mismo estudio de los universales —sobre los que tanto se ha escrito— se inscribe dentro de esta dirección o función que encomienda a la lógica. Prescindiendo ahora de los matices que presenta la cuestión de los universales en la época y de las luchas personales que enfrentan a Abelardo con sus contrincantes Roscelino y Guillermo de Champeaux, nos interesa fijar la posición del maestro. El problema lo circunscribe Abelardo «a la propiedad de las palabras de ser predicados». Algunas de ellas pueden ser predicados de una sola cosa; otras, de muchas. *Universales* son precisamente los *términos* que tienen la propiedad lógica de ser predicados de muchos sujetos. Tal sucede, por ejemplo, con el término *hombre,* «que se puede aplicar a los nombres particulares de los hombres».

¿Cómo, pues, resuelve Abelardo el problema? Afirmando que la lógica no se ocupa de las *voces* —palabras— en su realidad física, sino del *sermo* —nombre—, es decir, del nombre en cuanto que está ligado por la misma costumbre humana con

[8] Voz «Abelardo», en *Diccionario de filósofos,* trad. cast. Rioduero, Madrid, 1987, p. 11.

cierta función predicativa. La *vox* o palabra es creación de la naturaleza, el *sermo* o nombre es creación humana. Al *sermo* va vinculado un concepto de la mente —un *intellectus*—, y éste tiene, según Abelardo, un fundamento real. Los «sermones universales» o «nombres universales» tienen, pues, un fundamento real. Y este fundamento real no es tanto una *res*, sino un *status* o condición en la que convienen muchas cosas sin que pueda reducirse a ninguna de ellas.

Este punto de vista tiene el gran mérito de haber aclarado la naturaleza puramente funcional del concepto. Es un hallazgo que el ulterior desarrollo de la lógica medieval no olvidará.

b) Razón y autoridad: Filosofía y teología

Otro de los temas recurrentes en la escolástica medieval es el de la razón y la autoridad. Se trata del problema de la prelación o subordinación de la razón a la autoridad, o viceversa.

Dado el talante de Abelardo, se comprende fácilmente la preeminencia que el maestro confiere a la razón sobre la autoridad.

> A la autoridad es menester confiarse solamente mientras la razón permanece escondida —*dum ratio latet*—.

Pero a continuación establece este principio:

> Todos sabemos que, en aquello que puede ser discutido por la razón, no es necesario el juicio de la autoridad.

Está convencido de que la razón humana no es medida suficiente para entender las cosas divinas. Pero esto no supone que la fe no se deba alcanzar y defender con la razón. Si ni siquiera se debe discutir sobre lo que se debe o no se debe creer, ¿qué nos queda sino dar nuestra fe igualmente a los que dicen

la verdad como a los que dicen lo falso? *No se puede creer sino lo que se entiende* —nos dice en la *Historia calamitatum*—.

> Me apliqué a discutir el mismo fundamento de nuestra fe con argumentos sacados de la misma razón humana. Para ello compuse un tratado de teología destinado a los estudiantes con el título *De unitate et trinitate divina*. Lo compuse a requerimiento de los alumnos mismos que me pedían razones humanas y filosóficas, que se entendieran mejor que se expresaran [...] [9].

Tan cierto es que aun la misma verdad revelada no es verdad para el hombre si no se apela a la racionalidad, si no se le deja entender y apropiársela.

Su interpretación de la razón o de la dialéctica como fundamental en el discurso e investigación humana no le impide distinguir claramente entre la fe y la razón, entre la filosofía y la teología. La investigación filosófica gira en torno a la lógica, la física y la ética. La teología, por su parte, tiene como objeto principal la Escritura. No obstante, el uso de la dialéctica da mayor consistencia y eficacia a la teología. ¿Por qué, entonces, renunciar a su ayuda en el campo de la fe?

Con todo, esta ayuda para Abelardo no es ilimitada. El entendimiento humano no puede lograr una demostración de los misterios de la fe.

> El uso de la dialéctica en teología no puede llevar a una rigurosa enseñanza de la verdad en un campo en que ningún mortal puede alcanzar la verdad con sólo sus propios recursos.

Hay todavía algo más. Abelardo está convencido

> de la continuidad entre el mundo de la razón y el de la fe. Esto le lleva a afirmar que las doctrinas de los filósofos afirman sustancialmente lo mismo que se encuentra en los dogmas cristianos o que los filósofos de la

[9] *Historia Calamitatum*.

antigüedad deben de haber sido inspirados por Dios igual que los profetas del Antiguo Testamento [10].

Fue precisamente esta fe en la razón de Abelardo la que le valió las iras y las persecuciones de su tiempo. Así dice E. Gilson:

> Pasa de la fe a la razón con una cándida audacia que Guillermo de Saint-Thierry y san Bernardo de Claraval sintieron demasiado vivamente para poder perdonársela: *nil videt per speculum, nil in aenigmate*. La sinceridad de su fe no debe ponerse en duda; pero la razón de los filósofos le parecía demasiado semejante a su fe para que su fe no pareciese demasiado semejante a la razón de los filósofos [11].

Y añade:

> No es posible conocerlo sin pensar en esos cristianos letrados del siglo XVI —Erasmo, por ejemplo— para quienes resultará muy corta la distancia entre la sabiduría antigua y la del Evangelio. Pero Abelardo no es una representación anticipada del siglo XVI: es un hombre del siglo XII alimentado de la cultura clásica, como era corriente en su tiempo, que llevaba más lejos que otros una generosa confianza en la catolicidad de la verdad y la expresaba con el vigor unilateral que caracteriza a todos sus escritos, cualquiera que sea el tema que traten [12].

IV. HUMANISMO Y MÍSTICA: ABELARDO Y SAN BERNARDO

La figura de Abelardo se destaca con perfiles propios y acusados en el choque o encuentro con otro personaje importante de su época: san Bernardo. Merece la pena recogerlo aquí porque el encuentro de estos dos hombres va a crear ya una constante en la manera de entender la fe, la teología y el talante cristiano. Para que el lector pueda juzgar por sí mismo, ofrecemos en el *Apéndice* varios documentos que le ayuden a explicarlo.

[10] E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media*, cit., p. 286.
[11] Ibídem, p. 276.
[12] Ibídem, p. 280.

> El enfrentamiento entre Abelardo y san Bernardo es, sin duda, la causa más célebre del siglo XII y es, en parte, un ejemplo o muestra de la rivalidad entre dos sistemas de enseñanza, la instrucción monástica tradicional de las escuelas claustrales, y la más abierta y libre de las escuelas catedralicias. Tiene además su base en el temperamento conflictivo de los dos hombres, siendo lo trágico que ambos tienen ciertas cosas en común [13].

En efecto, ambos comparten la crítica a la insinceridad, corrupción y mundanismo de la Iglesia. Abelardo no pierde ocasión para delatar la ignorancia, la ociosidad y el lujo de los monjes, lo mismo que lo hiciera san Bernardo en sus escritos.

Pero les separaban otras cosas. Abelardo creía en la importancia de la lógica y de la claridad de pensamiento. Estaba convencido —como hemos visto— de que el conocimiento y la comprensión servían a la fe, no la dañaban. Abelardo tenía además otro concepto de la verdad y de la belleza. Miraba hacia atrás al mundo clásico sin ver solución de continuidad entre el mundo de la fe y el de la razón. Como cristiano, no tenía por qué renunciar a nada.

Para san Bernardo, el misterio de la fe trasciende el conocimiento humano y sólo se llega a él por la contemplación mística. Conocido como el *doctor mellifluus* por su elocuencia, concibe el misticismo como un arma de combate contra toda herejía religiosa o filosófica y como instrumento del reforzamiento del poder eclesiástico. En consecuencia, la doctrina y la acción de san Bernardo no son más que el plano estratégico de la lucha contra las herejías y por la absoluta libertad de la Iglesia. Se cree iluminado y llamado a esta lucha.

[13] Ibídem, p. 279.

Tres puntos pueden resumir su doctrina que le enfrentan directamente con Abelardo: 1) la negación del valor de la razón; 2) la negación del valor del hombre; 3) el fin del hombre reducido a la ascesis y a la elevación mística. En este sentido dirá siempre que el conocer «es una torpe curiosidad»; las discusiones de los filósofos, «locuacidad llena de viento». Y la única actitud posible del hombre es la humildad. Reconocer la propia nada es para el hombre la condición indispensable para liberarse de todo vínculo corporal y religarse a Dios. El amor es un proceso de liberación del cuerpo y de los vínculos naturales, para abandonarse en pura obediencia a Dios.

Los contactos entre estos dos hombres empiezan en 1131, en la abadía de Morigny [14]. Entre 1132 y 1138, san Bernardo no dejó de viajar por Francia, Italia y Alemania en campañas a favor del que después fue el papa Inocencio II. En este período Abelardo se dedica a la enseñanza y a la reelaboración de su *Theologia Christiana*. Por la misma época aparece su obra *Ethica seu liber dictus Scito te ipsum*. A requerimiento de Guillermo de Saint-Thierry, que había encontrado trece puntos heréticos en la lectura de la *Theologia* de Abelardo, san Bernardo desencadena una campaña de denuncia y desprestigio del maestro de París. Apeló al papa Inocencio II, remitiéndole una carta en contra de las herejías de Abelardo. Nada menos que diecinueve puntos heréticos sacados de sus obras teológicas hacían de Abelardo un sujeto más peligroso que Arnaldo de Brescia. Cualquier lector imparcial podrá apreciar el lenguaje violento y destemplado de este documento que reproducimos en el *Apéndice*. Una vez más volvió a repetirse lo del Concilio de Soissons en 1121.

[14] *The Letters of Abelard and Eloise*, trad. Betty Radice, Penguin Classics, Londres, pp. 39 ss.

Ahora el Concilio de Sens condenaba diecinueve puntos sacados de las obras de Abelardo tal como se citan al final de la carta de san Bernardo. Éste leyó en voz alta tales puntos y llamó a Abelardo a que los defendiera, renunciara a ellos o los negara. Abelardo rehusó a ello, afirmando que apelaba al Papa, y dejó el Concilio. San Bernardo se apresuró a escribir una carta al Papa dándole cuenta de todo el proceso. Estamos en mayo de 1140. Seis semanas más tarde el Papa envía un rescripto condenando a Abelardo como hereje:

> De común acuerdo con nuestros hermanos obispos cardenales hemos condenado los capítulos y todas las doctrinas del mismo Pedro Abelardo juntamente con su autor, y como a hereje le hemos impuesto perpetuo silencio [...].

La noticia llegó a Cluny, donde se había detenido Abelardo en su viaje a Roma para apelar directamente al Papa. Los dos documentos que ofrecemos en el *Apéndice* (1 y 2) nos muestran algo del estado de ánimo de Abelardo. Dieciocho meses después, en abril de 1142, moría Abelardo. La mediación de Pedro el Venerable, abad de Cluny, y del abad del Claraval permitió un encuentro y reconciliación último entre Abelardo y san Bernardo, tarde, quizá, pero hizo posible el que Pedro Abelardo pudiera continuar como monje de Cluny y le fuera levantada más tarde su sentencia.

V. LA ÉTICA

En la vida y obra de Pedro Abelardo, la ética ocupa un puesto especial. En su vida, porque en toda ella hay una línea de coherencia y honestidad buscada constantemente en su manera de pensar y actuar. Encontramos una fidelidad a sí mismo y a sus convicciones más profundas que mantendrá hasta el final. A este respecto, dice Gilson:

> Hay espíritus que tienen el privilegio de renovar todo lo que tocan. Su desgracia consiste en ser las primeras víctimas de sus propios descubrimientos [15].

Así sucede, en efecto, con Abelardo.

En su obra, la ética destaca por su originalidad y vigor.

> La cuestión ética penetra en la teología moral del Medioevo mediante la reflexión de Anselmo y Abelardo, como cuestionamiento sobre el situarse consciente y libre del hombre en el marco de lo divino pensado y del orden ideal: éste será el punto nuclear del debate ético. Se trata de la relación entre la conciencia y la ley, entre la rectitud de intención y la norma moral objetiva [16].

a) *El texto.* Dos obras fundamentalmente constituyen la base de la doctrina ética de Abelardo: *el Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* y la *Ética o Conócete a ti mismo.* Decimos fundamentalmente porque su talante de maestro de la conducta aparece en toda su obra desde el principio hasta el fin. Es difícil separar al dialéctico, al teólogo y al moralista.

El *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano,* considerado como la última de sus obras (1141), quedó incompleto. Escrito después de la condenación de Abelardo en el Concilio de Sens (1140), se trata de una discusión sobre los fundamentos racionales de la religión. Presenta al cristiano tratando de convencer al judío y al pagano, pero no negando las verdades que éstos siguen, sino aceptándolas todas, aunque integrándolas dentro de la fe cristiana.

Respecto de la moral, nos dice que es la coronación de todas las ciencias; es la más noble y estimable de ellas. Su objeto es el estudio del bien supremo y su contrario y de todo aquello que conduce a los hombres a la felicidad o a la desgracia [17].

[15] E. Gilson, *La filosofía en la Edad Media,* cit., p. 287.

[16] Voz «Abelardo», en *Diccionario de Filósofos,* cit.

Sobre la *Ética o Conócete a ti mismo* diremos que es la obra básica para conocer el pensamiento moral de Abelardo. Como todas sus obras, fue muy discutida y criticada ya en tiempos del autor. San Bernardo vio siempre en ella «miles de sacrilegios y de errores». El autor, sin embargo, va derecho al problema central de la moral: el del fundamento de la moralidad de los actos.

¿Cuándo compuso Abelardo esta obra? Quizá haya que situarla entre los años 1136 y 1138; otros la sitúan a partir de 1129. Sabemos que san Bernardo la leyó con detenimiento a partir de 1138 y que extractó de ella proposiciones que fueron condenadas en el Concilio de Sens.

Respecto a las ediciones impresas, la primera noticia que tenemos de la obra nos viene de Bernardo Pez, bibliotecario de la abadía de Moelk, que la hizo imprimir por vez primera en el tomo III de *Inéditos,* en 1721. Este mismo texto, ligeramente corregido, pasó a la edición de las obras de Abelardo hecha por V. Cousin y Migne, que citamos en la bibliografía. Existe una edición crítica de la *Ethica* (1960) hecha por L.M. de Rijk, especialista en los textos abelardianos.

b) *El análisis.* Como podrá apreciar el lector, la *Ética* es un librito dividido en veintiseís capítulos y un prólogo. Consta de dos partes fundamentales: la primera (cc. 1-17) trata de los vicios del alma —definición de vicio, su naturaleza, clases, etc.—; y la segunda parte, de los remedios para curar las enfermedades del alma y de cómo podemos reconciliarnos con Dios.

El estilo didáctico que emplea Abelardo es el de

[17] *Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano* (traducción mía).

un maestro. Parte siempre de una definición que explica seguidamente en todos sus elementos. Acude después a una demostración racional como argumento fuerte y persistente. Se puede apreciar esta tendencia desde el principio al fin como una constante de la argumentación dialéctica de Abelardo. Normalmente confirma su demostración con ejemplos y hechos tomados de la vida social y religiosa de la Edad Media. Hechos en que el sacrilegio, el adulterio, el robo, la infidelidad aparecen en primer plano. Sucede lo mismo con personajes de la vida pública: obispos, abades, monjes, etc.

Después de los argumentos racionales acude a los textos bíblicos —a veces con un sentido acomodaticio— traídos en cadena, tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Y son frecuentes también textos de los Santos Padres: san Agustín, san Jerónimo, san Gregorio y algunos otros. En esta obra en concreto aparecen también textos y hechos de filósofos y escritores clásicos. Siempre está a punto la cita de un verso de sus poetas latinos favoritos: Horacio, Virgilio, Ovidio...

c) *El contenido*. «El punto central de la ética de Abelardo es la distinción entre vicio y pecado y entre pecado y mala acción.» La primera parte de la *Ética* trata de establecer lo que constituye, en su esencia, el bien y el mal. El vicio es una inclinación del alma al pecado. Pecado es, en cambio, el consentimiento dado a esta inclinación y es un *acto de desprecio y ofensa a Dios*. Consiste en no cumplir la voluntad de Dios, en contravenir una prohibición suya.

> Es, por consiguiente, un no hacer o un no omitir. Un no ser, una deficiencia, una ausencia de realidad. Por tanto, no tiene sustancia (c. 3).

No se puede llamar pecado a la voluntad misma o al deseo de hacer lo que no es lícito, sino al consentimiento que recae sobre la voluntad y el deseo. La acción pecaminosa no añade nada a la culpa. La mala acción puede ser cometida aun sin el consentimiento de la voluntad; por tanto, sin pecado. El mal del alma es, pues, verdaderamente sólo el pecado.

Tomando como base estas premisas, Abelardo insiste en la pura interioridad de las valoraciones morales. Las prohibiciones de la moral cristiana que conminan a no hacer esto o aquello se entienden en el sentido de que no hay que consentir en esto o en aquello. Respecto al sujeto, el principio determinante del bien y del mal es, pues, *la intención, el consentimiento y la conciencia*. Donde falta la voluntad no hay pecado. Y una acción puede ser buena o mala según la intención de la que procede.

No siempre el juicio humano puede acomodarse a esta exigencia de la valoración moral. Sucede así que los hombres no tienen en cuenta la culpabilidad interior, sino el acto pecaminoso externo. Dios, que es perfecto conocedor de las intenciones, juzga a los hombres por ellas. Los hombres, en cambio, sólo ven las acciones y castigan los actos, no las culpas. Dios juzga según la justicia por las intenciones. Los hombres juzgan según prudencia, para impedir los efectos del pecado. El juicio humano se aleja, por tanto, necesariamente del juicio divino.

La moral de Abelardo es una moral de la intención. No es la acción la que cuenta, sino la intención, una intención buena, no aparente. Es necesario que el hombre no se engañe creyendo que el fin al que tiende es grato a Dios. La pura formalidad de la moral abelardiana, en la que algunos han visto la *buena voluntad kantiana*, se basa en el ámbito de las relaciones íntimas del alma con Dios.

Abelardo no teme sacar de estos principios todas las consecuencias y no se para ante las teológicamente peligrosas. He aquí algunas: 1) Si el pecado está sólo en la intención, ¿cómo se justifica el peca-

do original? 2) Los perseguidores de los mártires o de Cristo no pecaron, porque ellos pensaban que con su proceder rendían homenaje a Dios. 3) El poder de perdonar los pecados conferido por Cristo a los apóstoles puede entenderse referido también a sus vicarios y sucesores, pero no debido al mero poder episcopal, sino condicionado también al mantenimiento por parte de los obispos, de la dignidad de vida y de la santidad que mantuvieron los primeros apóstoles. En otras palabras, «el poder eclesiástico no vale nada en orden a atar o desatar si se aparta de la equidad de la justicia» (c. 26). 4) Igualmente impropio es llamar pecado a la ignorancia en que están los infieles de la verdad cristiana y las consecuencias que surgen de tal ignorancia (c. 14). No se puede tener por culpa no creer en el Evangelio y en Cristo en aquellos que no han oído nunca hablar de él.

Y otras muchas consecuencias, derivadas de una lógica racional, pero que desbordan la pura lógica. El Concilio de Sens tomó buena cuenta de ellas [18].

Terminamos con un juicio de conjunto. En palabras de Gilson:

> La influencia de Abelardo fue inmensa. No se puede decir que las cualidades más eminentes de un hombre sean la única causa de los efectos en que dichas cualidades sobreviven después de su muerte. Pero al menos es cierto que a fines del siglo XII inauguró una afición al rigor técnico y a la explicación exhaustiva —incluso en teología, que encontrará su expresión completa en las síntesis doctrinales del siglo XIII—. Se podría decir que Abelardo impuso un estándar intelectual por debajo del cual ya no se querrá descender en adelante. Esto se vería mucho mejor en la historia de la teología que en la historia de la filosofía medieval. Pues, aunque Abelardo no fue siempre afortunado en este terreno, los ilustres discípulos que continuaron su obra bastan para demostrar cuán fecundo era el nuevo espíritu aportado por el maestro.

[18] Véase Apéndice.

FECHAS MÁS IMPORTANTES DE LA VIDA DE PEDRO ABELARDO

1079	Nacimiento de Pedro Abelardo en Pallet, cerca de Nantes (entonces en el Ducado de Bretaña, actualmente Francia).
1100-1110	Estudios de filosofía y dialéctica con los maestros Roscelino y Guillermo de Champeaux.
1111-1113	Inicia su actividad como maestro de Dialéctica, primero en Melun y después en Corbeil.
1113	Estudia teología con el Maestro Anselmo de Laón, con quien llega a romper.
1114	Rector y maestro de las Escuelas de la catedral de París (Santa Genoveva).
1114-1118	Clases de dialéctica y teología en París.
1118	Comienza la primera redacción de la *Dialéctica,* que irá rehaciendo sucesivamente hasta 1137. (Ver estudio preliminar, pp. XVI-XVII).
1118-1119	Encuentro de Abelardo con Eloísa. Nacimiento de su hijo Astrolabio. Casamiento en secreto. Castración.
1119	Entrada de Eloísa en el convento de Argenteuil. Entrada de Abelardo en el monasterio de Saint Denis.
1120	Reanudación de las clases. Escribe su primer libro de teología: *De unitate et trinitate divina.*
1121	Condenación de su libro *De unitate et trinitate divina* en el Concilio de Soissons.
1121-1135	Huida de la abadía de Saint Denis. Se retira a Troyes. Fundación del convento del *Paráclito.*
1132	Aparece su *Historia calamitatum.*
1133	Comienza la correspondencia entre Abelardo y Eloísa.
1133-1136	Estancia en diversos monasterios. Se establece como abad en San Gildas (Bretaña).
1136-1140	Nuevamente como profesor en París. Tiene como discípulo a Juan de Salisbury (1115-1180).
1141	Condenación de diecinueve proposiciones de Abelardo en el Concilio de Sens a instancias de San Bernardo.
1141	Retiro a la abadía de Cluny.
1142	Retiro a la abadía de San Marcelo (Chalon-sur-Saône). Muerte en esta abadía a la edad de sesenta y tres años.

BIBLIOGRAFÍA

I. OBRAS DE PEDRO ABELARDO

La obra de Pedro Abelardo, tanto en su redacción primera como en su publicación posterior, está sujeta a constantes cambios. Con respecto a su redacción definitiva, véase el estudio preliminar, pp. XVI-XIX.

Sobre la publicación posterior de los textos ofrecemos el elenco siguiente. Advertimos que la investigación abelardina nos ha ofrecido en este siglo sorpresas agradables. La investigación está abierta. No podemos por ahora hablar de *Opera omnia*.

Petri Abelardi Opera, edición de Ambroise, muy incompleta, París, 1616.

Petri Abelardi Opera, edición de V. Cousin, 2 vols., París, 1849 y 1859.

Opera Theologica Petri Abelardi, edición de Migne, *Patrologia Latina*, t. CLXXVIII.

La *Obra Lógica* de Abelardo, editada por B. Geyer, comprende la lógica llamada *Ingredientibus* y la lógica *Nostrorum Sociorum petitioni*, en *Die philosophischen Schriften Peter Abelards*, Münster, I, 1919; II, 1921; III, 1923; IV, 1933.

OSTLENDER, H.: *Peter Abelards Theologia «Summi Boni» zum ersten Male vollständing herausgegeben*, Münster, 1939.

OTTAVIANO, C.: *Abelardo: Epistolario completo*, Palermo, 1934.

PETRI ABELARDI: *Dialogus inter Philosophum, Iudaeum et Christianum*, R. Thomas, 1970.

RIJK, L. M. de: *Dialectica*, a base del manuscrito latino 14.614 de la Biblioteca Nacional de París; 2.ª ed., 1970.

II. ESTUDIOS DE CONJUNTO

ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía*, trad. J. Estelrich, t. I, Montaner y Simón, Barcelona, 1982.

COPLESTON, F.: *Historia de la Filosofía*, trad. J. C. García Borrón, t. II, 2.ª ed., Ariel, Barcelona, 1974.

CENTRO DE ESTUDIOS FILOSÓFICOS DE GALLARATE: *Diccionario de Filósofos*, ed. cast. Madrid, art. «Abelardo».

GILSON, E.: *La Filosofía en la Edad Media*, varios trads., 3.ª ed., Gredos, Madrid, 1982.

KNOWLES, D.: *The Evolution of Medieval Thought*, Londres, 1962.

RINCÓN ORDUÑA, R.: *Praxis Cristiana*, t. I, *Fundamentación*, 5.ª ed., Madrid, 1988.

III. ESTUDIOS SOBRE LA VIDA Y OBRA DE ABELARDO

GILSON, E.: *Héloise et Abélard*, París, 1938.

GRANE, L.: *Peter Abelard*, Londres, 1970.

HUIZINGA, J.: «Abelardo», en *Hombres e ideas*, trad. española Madrid, 1960, pp. 157-172.

LASSERRE, P.: *Abelardo contra San Bernardo*, trad. española, 1942.

SIKES, J. G.: *Peter Abailard*, Cambridge University Press, Nueva York, 1932.

VACANDARD, E.: *Abélard, su doctrine, sa méthode*, París, 1891.

IV. SOBRE LA ÉTICA DE ABELARDO

CAPPELLETTI, A. J.: *Ética o conócete a ti mismo*, trad. del latín, introducción y notas por ..., Buenos Aires, 1971.

HOMMEL, F.: *Nosce te ipsum. Die Ethik des Peter Abelard*, 1947.

LUSCOMBE, D. E.: *Peter Abelard's Ethics*, Oxford, 1971.

SCHILLER, J.: *Abaelards Ethik in Vergleich zur Ethik seiner Zeit.*

WORKMAN, H. B.: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, art. «Abelard».

ÉTICA
o libro llamado
CONÓCETE A TI MISMO

PRÓLOGO

A los vicios y virtudes del alma que nos disponen a obrar bien o mal los llamamos «costumbres» *(mores)*.

Hay, en efecto, vicios o cualidades propios del cuerpo, no sólo del alma. Tales son, por ejemplo, la debilidad o fortaleza del cuerpo —llamada también fuerza—, ser lento o rápido, andar cojo o derecho, estar ciego o tener vista.

Cuando hablamos de vicios, sobreentendemos siempre que son del alma, para distinguirlos de los últimos. Pues se ha de notar que los vicios son contrarios a las virtudes. Así, la injusticia se opone a la justicia; la desgana, a la constancia; la intemperancia, a la templanza [1].

[1] No se nos da aquí una definición explícita de la moral. Indirectamente se nos dice en este prólogo que la moral o ética es la ciencia de las *mores* o costumbres. En la introducción del *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* se nos dice que «la filosofía moral es la coronación de todas las ciencias» *(et propter quam cetera omnia prelibenda judicavi)*.

Más adelante añade que «su objeto es el estudio del supremo bien y del supremo mal, y de aquello que conduce a los hombres a ser felices o desgraciados» (*Dialogus inter Philosophum, Judeum et Christianum,* en *Petri Abaelardi Opera,* tomus prior, París, 1849).

CAPÍTULO 1

DEL VICIO DEL ALMA QUE AFECTA A LAS COSTUMBRES

Se ha de notar también que existen vicios o cualidades en el alma que no afectan para nada a las costumbres. Ni tampoco hacen que por ello la vida humana sea objeto de menosprecio o de alabanza. Tal sería, por ejemplo, la estupidez del alma o la prontitud de ingenio, ser olvidadizo o tener pronta memoria, la ignorancia o la ciencia. Todo esto se da igualmente en los malvados y en los buenos. No influye directamente en el ordenamiento de la conducta o costumbres, ni hace que la vida sea torpe u honesta.

Con toda razón, pues, a la definición que adelantamos arriba de «vicios del alma», añadimos ahora: «que nos disponen a obrar mal», excluyendo así a los que acabamos de mencionar [1]. De modo que,

[1] Tampoco aquí hace Abelardo una división o clasificación exhaustiva de las virtudes como la hicieran, por ejemplo, Aristóteles y, posteriormente, los escolásticos.

Distingue entre vicios y virtudes del cuerpo y vicios y virtudes del alma, y se centra exclusivamente en el estudio de estos últimos. Reduce su estudio a aquellos vicios o virtudes que afectan a las costumbres o al modo de vivir. Excluye las virtudes o disposiciones relativas al entendimiento que no hacen al sujeto digno de censura o de elogio, como se dice en el texto.

vicios del alma son aquellos que empujan a la voluntad hacia algo que de ningún modo debe hacerse o dejar de hacerse.

Es evidente, pues, la separación de Abelardo con respecto a la clasificación que hizo Aristóteles de virtudes morales o éticas e intelectuales, en *Ética a Nicómaco,* X. Por otra parte, sabemos que Abelardo no conoció esta obra de Aristóteles.

CAPÍTULO 2

¿HAY DIFERENCIA ENTRE EL PECADO Y EL VICIO QUE INCLINA AL MAL?

Nótese, sin embargo, que el vicio del alma no se identifica con el pecado. Ni éste se identifica tampoco con la acción mala. Ser iracundo, por ejemplo, o sea, propenso o proclive a la alteración por la ira, es un vicio que inclina a la mente a ejecutar algo de forma violenta e irracional, cosa totalmente impropia. Ahora bien, este vicio se asienta en el alma para excitarla a la ira, aunque de hecho no se sienta movida a ello.

Sucede lo mismo con la cojera, por la que llamamos cojo a un hombre. La cojera está en éste aun cuando no camine cojeando, pues el vicio está presente a pesar de que no se dé la acción. La misma naturaleza o constitución corporal hace a muchos más proclives a la injuria, lo mismo que a la ira. Y sin embargo, esta su constitución no les hace pecadores. Más bien esto les da ocasión de luchar, permitiéndoles triunfar de sí mismos por medio de la templanza y recibir así la corona, según las palabras de Salomón: «Más vale el hombre paciente que el héroe, el dueño de sí que el conquistador de ciudades» [1].

[1] Prov 16, 32.

La religión estima, en efecto, que no somos vencidos por el hombre, sino por el vicio torpe. Porque lo primero es propio de los hombres buenos, lo segundo nos aleja de nosotros mismos. «Nadie recibe la corona si no ha competido según el reglamento» [2], nos dice el Apóstol encareciendo esta victoria. «Si no ha competido» —repito— para hacer frente no tanto a los hombres sino a los vicios, con el fin de que no nos arrastren a consentir en el mal.

Estos vicios no cesan de luchar contra nosotros, aunque los hombres dejen de luchar contra ellos. Por eso la lucha contra los mismos resulta tanto más peligrosa cuanto más constante. Y, de igual manera, la victoria se nos presenta tanto más noble cuanto más difícil. Los hombres no deshonran nuestra vida por más que nos inflijan una derrota, a no ser que por la costumbre de los vicios —y como identificados nosotros con el vicio— seamos sometidos a ellos por un vergonzoso consentimiento. Si el alma está libre —aunque ellos dominen el cuerpo—, la verdadera libertad no tiene peligro alguno. Ni somos presa de ningún tipo de servidumbre torpe.

No es deshonra servir a un hombre, sino a un vicio. Ni afea el alma la servidumbre del cuerpo, sino el sometimiento a los vicios. En consecuencia, todo lo que es común a buenos y malos no dice relación alguna con la virtud o el vicio [3].

[2] 2Tim 2, 5.

[3] No deben extrañarnos esta y otras comparaciones que suponen una mentalidad feudal. Aparece una sociedad de siervos y señores a los cuales va vinculada una determinada gama de tareas y funciones.

Por otra parte, la lectura de este librito pone al lector ante una serie de casos y situaciones de la época propios de una vida sacralizada: perjurio, adulterio, blasfemia, sacrilegio, etc. Y puntos de referencia constante a clérigos, religiosos, abades, obispos, que hoy tendrían una sustitución en casos y situaciones de una sociedad secularizada como la nuestra.

CAPÍTULO 3

¿QUÉ ES EL VICIO DEL ALMA? ¿Y A QUÉ LLAMAMOS PROPIAMENTE PECADO?

Vicio es todo aquello que nos hace propensos a pecar. Dicho de otra manera, aquello que nos inclina a consentir en lo que no es lícito, sea haciendo algo o dejándolo de hacer.

Por pecado entendemos propiamente este mismo consentimiento, es decir, la culpa del alma por la que ésta es merecedora de la condenación o es rea de culpa ante Dios. ¿No es acaso este consentimiento desprecio de Dios y ofensa del mismo? No podemos, en efecto, ofender a Dios causándole un daño, sino despreciándolo. Ningún daño puede causarle menoscabo, pues es el supremo poder, pero hace justicia del desprecio que se le infiere.

En consecuencia, nuestro pecado es desprecio del Creador. Y pecar es despreciar al Creador, es decir, no hacer por Él lo que creemos que debemos hacer. O bien no dejar de hacer lo que estamos convencidos de que debemos dejar de hacer por Él. Al definir de forma negativa el pecado, por ejemplo «no hacer» o «no dejar de hacer lo que hay que hacer», estamos dando a entender claramente que el pecado carece de sustancia, que consiste más en el «no ser» que en el «ser». Es como si al definir la

oscuridad o tinieblas decimos que son ausencia de luz allí donde no debió haberla.

Podrás decir, quizás, que, de la misma manera que la voluntad de realizar una obra mala es pecado que nos hace reos ante Dios, así la voluntad de acometer una obra nos hace justos. Pues, como la virtud radica en la buena voluntad, así el pecado consiste en la voluntad mala. El pecado, entonces, es no sólo un «no ser», sino también «ser», al igual que la virtud. Cuando queremos hacer lo que creemos que a Dios agrada, le agradamos. De la misma manera, cuando queremos hacer lo que creemos que le desagrada, le desagradamos, pareciendo que le ofendemos y despreciamos.

Te respondo diciendo que, si examinamos el problema con más detenimiento, la solución es muy diferente de la que tú presentas. Digo, pues, que a veces pecamos sin mala voluntad alguna. Y sostengo además que esta mala voluntad refrenada, no extinguida, proporciona la palma a los que se le resisten, siendo así la ocasión de la lucha y la corona de la gloria. Por eso pienso que se la ha de llamar no tanto «pecado» como «debilidad de alguna manera necesaria» [1].

Supongamos un inocente a quien un amo cruel persigue enfurecido con la espada desenvainada para matarlo. El criado, obligado a huir durante mucho tiempo para evitar su propia muerte, se ve en el trance al final de matar sin quererlo a su amo

[1] Es fundamental en la terminología de Abelardo —véase el estudio preliminar, p. XXXI— la distinción entre vicio y pecado. Y entre voluntad mala y pecado. Tampoco el pecado ha de confundirse con la acción externa. Por lo mismo, se ha de distinguir la acción *(actio, operatio* de la intención *(consensus)* o consentimiento.

La *Ética o Conócete a ti mismo* puede definirse como una ética de la intención o de la voluntad. Y este capítulo y los siguientes son fundamentales para la comprensión de lo que el autor quiere enseñar.

para no ser muerto por él. ¿Me puedes decir, por favor, cualquiera que seas, qué mala voluntad pudo tener el criado en este hecho? Pues queriendo evitar la muerte quería conservar su propia vida. ¿Podemos decir, acaso, que tenía mala voluntad? Pienso que no, me dirás. Pero sí respecto a la que tuvo sobre la muerte de su amo que lo perseguía. Tu respuesta sería correcta y aguda en el caso de que se pudiera imputar eso que dices a la voluntad. pero, como dije más arriba, el criado lo hizo sin querer y forzado. Sabía que con esa muerte ponía en riesgo inminente su propia vida; por eso, mientras le fue posible, dejó incólume la vida de su señor. ¿Cómo, entonces, pudo hacer voluntariamente algo que ejecutó con peligro de su propia vida?

Si ahora me dices que esto lo realizó voluntariamente —consta, en efecto, que le indujo a ello la voluntad de escapar a la muerte y no la de matar a su señor—, tampoco lo rechazaré. Pero, como acabo de decir, no se ha de condenar como mala voluntad aquella por la que, según tu mismo testimonio, quiso escapar a la muerte y no matar a su señor.

Se ha de reconocer, sin embargo, que cometió un delito, consistiendo —si bien obligado por el miedo a una muerte injusta— en un asesinato que debía padecer antes que cometer. Porque empuñó la espada por su propia cuenta sin que le fuera entregada por la autoridad. Por eso dice la Verdad: «Todos los que empuñan la espada, a espada morirán»[2]. Por esta su temeridad incurrirá en la condenación y muerte de su alma. Como dije, este siervo quiso huir de la muerte y no matar a su señor. Por otra parte, al consentir en un asesinato que no debió consentir, este injusto consentimiento, previo al asesinato, fue pecado. Quizá diga alguien: «No se puede inferir simplemente que quiso matarlo, pues

[2] Mt 26, 52.

no quiso tanto matar a su señor como escapar a la muerte.» Pero esto sería como decir: «Quiero que tengas mi capa para que me des cinco sueldos.» Es decir, que te la doy gustosamente por ese precio, pero no por ello afirmo que yo quiero que sea tuya. Si un encarcelado, para obtener su propia libertad, quiere que lo sustituya en la cárcel su hijo, ¿no estamos admitiendo que quiere simplemente mandar a su hijo a la cárcel? Y ello a pesar de verse obligado a aguantarlo con abundancia de lágrimas y gemidos.

Pienso, pues, que la voluntad que nace de un gran dolor no puede llamarse propiamente voluntad, sino padecimiento *(passio)*. Y así es ciertamente, porque quiere una cosa a costa de otra. Digamos que tolera lo que no quiere a causa de lo que desea. En este sentido se habla del enfermo a quien se le corta o quema para sanar. De los mártires se dice que sufren para alcanzar a Cristo. Y que Cristo sufrió para que nosotros seamos salvos por sus padecimientos. Pero en ningún momento debemos sentirnos obligados a afirmar que eso es precisamente lo que quieren. No puede haber padecimiento sino donde se hace algo contra la voluntad. Y nadie sufre o padece en aquello que sacia su voluntad y hace lo que le agrada.

A este respecto, el Apóstol que dice: «deseo partir y estar con Cristo» [3], nos recuerda en otro pasaje: «no es que queramos ser desvestidos sino más bien sobrevestidos para que lo mortal sea absorbido por la vida» [4]. Palabras que —como observa san Agustín— pronunció el Señor cuando dijo a Pedro: «Extenderás tus manos y otro te ceñirá y te llevará donde tú no quieras» [5]. El mismo Cristo, sujeto a la debilidad de la naturaleza humana que había tomado, dijo al Padre: «Si es posible, que pase

[3] Flp 1, 23.
[4] 2Co 5, 4.
[5] Jn 21, 18.

de mí este cáliz, pero no sea como yo quiero, sino como tú» [6]. Su alma era presa del temor ante el gran sufrimiento de la muerte. No podía, por tanto, ser para Él un acto voluntario lo que sabía que era un acto de castigo.

A este respecto, cuando en otro pasaje leemos: «Se ofreció porque Él mismo lo quiso» [7], nos encontramos ante un verdadero dilema. O lo interpretamos como referido a la naturaleza divina —cuya voluntad fue que aquel hombre «asumido» padeciera— o el verbo «quiso» hay que entenderlo como sinónimo de dispuso, según el texto del Salmista: «Hizo cuanto quiso» [8].

Es claro, pues, que a veces se comete el pecado sin una voluntad realmente mala. Por tanto, el pecado no se identifica con la voluntad. Ciertamente —dirás— esto es así cuando pecamos obligados, pero no cuando lo hacemos de grado. Tal es el caso en que queremos ejecutar algo a sabiendas de que no debemos realizarlo de ningún modo. Cuando pecamos queriendo, en efecto, la mala voluntad parece identificarse con el pecado. Sea el siguiente ejemplo: Uno ve a una mujer y es presa de la concupiscencia, quedando afectada su mente por la delectación carnal. El resultado es que queda devorado por las llamas de la desordenada posesión carnal. ¿Qué es sino pecado —dices tú— esta voluntad y deshonesto deseo?

Te respondo, preguntando yo a mi vez: ¿Qué pasa cuando esta voluntad queda dominada por la virtud de la templanza, sin llegar por ello a extinguirla? ¿Qué, cuando se mantiene para que haya lucha, cuando persiste para enfrentarse a ella, si bien no desaparece una vez vencida? ¿Es que podría haber pelea sin ocasión de pelear? ¿O podría

[6] Mt 26, 39.
[7] Is 53, 7.
[8] Sal 125, 3.

ser grande el premio si no hubiera algo pesado que sobrellevar?

Cuando se ha acabado el combate, no cabe ya luchar, sino recibir el premio. Nosotros luchamos aquí para recibir la corona del combate en otro lugar como vencedores. Para que haya lucha, sin embargo, se precisa un enemigo que nos haga frente y no que falte. Ahora bien, este enemigo es nuestra mala voluntad, de la que salimos victoriosos cuando la sometemos a la divina. Con todo, nunca la extinguimos de cuajo para poder tener siempre con quien luchar. Si no toleramos nada que contraríe nuestra voluntad y, en cambio, saciamos nuestros deseos, ¿qué hacemos por Dios? ¿Quién nos lo agradecerá si en aquello que decimos hacer por Él satisfacemos nuestra propia voluntad?

«Entonces —dirás tú—, ¿qué merecemos ante Dios por las obras que hacemos, las hagamos queriendo o sin querer?»

«Nada», respondo. Él, ciertamente, cuando remunera, valora más el alma que la acción. Por otra parte —como demostraré más adelante— [9], la acción no añade nada al mérito, sea fruto de la buena o de la mala voluntad. Cuando anteponemos su voluntad a la nuestra —y seguimos la suya antes que la nuestra—, conseguimos un gran mérito a sus ojos. La Verdad alude a esta perfección cuando dice: «Porque he bajado del cielo no para hacer mi voluntad, sino la voluntad del que me ha enviado» [10]. Y nos exhorta a ella con estas palabras: «Si alguno viene donde mí y no odia a su padre y a su madre... y hasta su propia vida, no puede ser mi discípulo» [11]. Como si dijera: «Quien no renuncia a las insinuaciones de aquéllos y a su propia voluntad

[9] Capítulo 6.
[10] Jn 6, 38.
[11] Lc 14, 26.

y se somete totalmente a mis mandamientos, no puede ser discípulo mío.»

De la misma manera, pues que se nos manda odiar a nuestro padre y no matarlo, se nos manda también no seguir nuestra voluntad y no aniquilarla por completo. Quien dice: «No vayas detrás de tus pasiones» [12], y «refrena tus deseos» [13], nos manda no dar rienda suelta a nuestros deseos, pero no carecer de ellos en absoluto. Lo primero constituye el vicio. Lo segundo, en cambio, es imposible dada nuestra humana debilidad. No es, por tanto, pecado desear a una mujer, sino consentir en tal deseo. Tampoco es reprobable la voluntad de acostarse con ella, sino el consentimiento en tal voluntad.

Cuanto acabamos de decir sobre la lujuria se ha de aplicar también a la gula. Cuando uno, por ejemplo, pasa junto al huerto del vecino y ve sus sabrosos frutos, comienza a desearlos. Sin embargo, aunque arda en deseos de la comida, no consiente en el deseo de sacar del huerto nada con hurto o rapiña. Pero donde hay deseo, hay también sin duda voluntad. Nuestro hombre desea los frutos del vecino para comérselos, cosa que no duda de que le causa placer. Su natural debilidad le lleva a desear lo que no es lícito coger sin consentimiento o permiso del dueño. Reprime el deseo, no lo mata. Pero no incurre en pecado, puesto que no es arrastrado hasta el consentimiento.

¿Y para qué digo todo esto? Para aclarar de una vez por todas que bajo ningún concepto se ha de llamar pecado a la voluntad o deseo de hacer lo que es lícito. El pecado —como ya dijimos— radica más bien en el consentimiento. Y consentimos en lo ilícito cuando no nos retraemos de su ejecución y estamos interiormente dispuestos a realizarlo si fuera posible. Quien, pues, se ve sorprendido ejecutando

[12] Si 28, 29.
[13] Si 28, 30.

tal propósito añade un agravante a su culpa. Pero, ante Dios, todo aquel que trata de realizarlo —y lo realiza en la medida de sus posibilidades— es tan culpable, como observa san Agustín, como si hubiese sido cogido *in fraganti* [14].

Hay quienes sostienen que todo pecado es voluntario, si bien la voluntad no se identifica con el pecado y, a veces, como hemos dicho, pecamos sin quererlo. A este respecto hallan alguna diferencia entre pecado y voluntad. Distinguen entre «voluntad» y «voluntario», esto es, una cosa es la voluntad y otra aquello por lo que la voluntad se entrega o consiente.

Nosotros entendemos por pecado aquello que anteriormente definimos estrictamente como pecado, es decir, el desprecio de Dios o del consentimiento a lo que se debe rechazar según Dios. Ahora bien, ¿cómo podemos decir que el pecado es voluntario, esto es, que queremos despreciar a Dios —y en esto consiste el pecado— o que queremos buscarnos nuestra propia ruina o hacernos merecedores de nuestra propia condenación? Pues nunca queremos ser castigados por más que queramos hacer lo que sabemos que debe ser castigado o que nos hace dignos de castigo. Somos injustos, por tanto, al hacer lo que no es lícito, sin querer al mismo tiempo sufrir la equidad de una pena justa. Aborrecemos la pena justa y nos agrada una acción que es a todas luces injusta.

Hay muchos casos también en que, seducidos por la belleza de una mujer, que sabemos casada, queremos acostarnos con ella. No queremos, sin embargo, cometer un adulterio, pues querríamos que no estuviera casada. Muchos otros, por el con-

[14] Por si no era evidente, este párrafo demuestra bien a las claras lo que Abelardo entiende por pecado y su famosa distinción entre pecado y vicio. Obsérvense los tipos de ejemplos con que ilustra la doctrina: gula, lujuria, homicidio, etc.

trario, apetecen por vanagloria las mujeres de los poderosos, precisamente por ser las mujeres de tales hombres. Y por eso mismo las desean más que si no estuviesen casadas. Evidentemente, quieren adulterar con ellas más que fornicar, y faltan por ello en lo más grave antes que en lo menos grave. Y hay también quienes son arrastrados sin complacencia de su parte al consentimiento de la concupiscencia y mala voluntad. Y, por otra parte, la debilidad de la carne les obliga a querer lo que de ningún modo querrían. ¿Cómo, entonces, llamar voluntario a este consentimiento que no queremos tener? ¿Hemos de llamar «voluntario» a todo pecado, tal como —según se dijo— pretenden algunos? Es algo que no acabo de ver, a no ser que entendamos por voluntario todo aquello que excluye la necesidad. Pues, en efecto, ningún pecado es inevitable. Es decir, a no ser que se dé el nombre de voluntario a todo lo que procede de alguna voluntad. Tal sería el caso del que, viéndose obligado, dio muerte a su amo. Cierto que no lo hizo con voluntad de causarle la muerte; sin embargo, lo hizo con alguna voluntad, pues con tal acto quiso escapar a la muerte o retrasarla [15].

Otros se agitan no poco al oírnos decir que la comisión o ejecución del pecado no añade nada ante Dios a la culpa o a la condenación. Lo razonan diciendo que la comisión del pecado arrastra una cierta delectación que agrava el pecado. Tal sucede en el caso del coito o de la comida, al que ya hicimos alusión [16].

[15] Se pone de relieve, una vez más, el espíritu sutil y lúcido de Abelardo, empeñado en demostrarnos lo esencial del pecado. No está tan interesado en las diversas categorías que olvide la esencia del pecado y su descripción psicológica. La escolástica y, sobre todo, la pastoral abundaron en interminables categorías de los pecados.

[16] Alusión a las reservas que la moral religiosa —especialmente la cristiana— ha tenido siempre sobre el placer carnal. La lógica de Abelardo es contundente: lo que en alguna ocasión ha permitido o mandado Dios no puede ser intrínsecamente malo. Dios es la fuente suprema de moralidad.

En las líneas siguientes aparecen afirmaciones de Abelardo condenadas por el Concilio de Sens. «El hombre no se hace ni mejor ni peor por sus obras» (ver *Apéndice,* 2 y 3, pp. 113 ss.).

Este razonamiento sería válido si pudieran demostrar que el pecado consiste en la delectación carnal y que lo dicho en los casos anteriores no se puede hacer sino pecando. De aceptar esto sin más, nadie podría experimentar que el pecado consiste en la delectación carnal. En consecuencia, ni los mismos cónyuges se verían libres de pecado en la unión del placer carnal que les está permitida. Ni tampoco el que se alimenta con una apetitosa comida de su propia cosecha. Asimismo se harían responsables todos los enfermos que se recuperan con alimentos más apetecibles para llegar a restablecerse y a convalecer de su debilidad. Sabido es que los enfermos no toman estos alimentos sin delectación; de lo contrario, no les aprovecharían.

Tampoco el Señor —hacedor de los alimentos y del cuerpo— estaría libre de culpa si hubiera puesto en ellos unos sabores que por su deleite obligaran a pecar a quienes no se dan cuenta de ello. ¿Podría haber creado tales cosas para alimentarnos si hubiera sido imposible comerlas sin pecado? ¿O podría habérnoslas dado como alimento? ¿Cómo se puede decir, entonces, que hay pecado en lo que está permitido?

Las mismas cosas que en un tiempo fueron ilícitas y prohibidas pueden hacerse ya sin pecado alguno si posteriormente se permiten y se convierten de este modo en lícitas. Tal sucede con la carne de cerdo y con otras cosas prohibidas en otro tiempo para los judíos y ahora permitidas a nosotros. Cuando vemos a los judíos convertidos a Cristo comer libremente aquellos alimentos que la Ley les prohibía,

¿cómo excusarlos de culpa sino porque afirmamos que Dios se lo permite ahora? Si, pues, tal comida —antes prohibida y ahora permitida— carece de pecado y no supone el desprecio a Dios, ¿quién podrá decir que hay pecado en aquello que ha hecho lícito el permiso divino? Y si acostarse con la propia mujer y comer un alimento apetitoso nos fue permitido desde el primer día de la creación —en el paraíso todo esto se vivía sin pecado—, ¿quién nos acusará de pecado por esto, si en ello no excedemos el límite de lo permitido?

Vuelven a la carga diciendo que tanto el coito conyugal como la comida de un alimento apetitoso han sido ciertamente permitidos, pero no deleitarse en ellos. Se han de hacer más bien prescindiendo totalmente de toda delectación. Si fuera así, dichos actos estarían permitidos en condiciones tales que sería de todo punto imposible realizarlos. No es razonable aquel permiso que concede algo cuya realización resulta imposible.

¿Y cómo explicar, además, la antigua Ley que imponía el matrimonio para que cada uno transmitiera su descendencia en Israel? ¿O la exhortación del Apóstol al débito conyugal mutuo si tales cosas no pueden realizarse sin pecado? ¿Cómo afirma que existe un débito donde hay necesariamente un pecado? ¿O es que se ha de ver uno obligado a hacer algo en lo que ha de ofender a Dios? [17].

De todo lo cual resulta claro —según creo— que ninguna delectación natural de la carne se ha de considerar pecado. Y es claro también que no se ha de hacer reos de culpa a quienes se deleitan en la ejecución de cuanto produce necesariamente un deleite. Pongamos el caso de un religioso atado con

[17] La lógica abelardiana desbarata las tesis rigoristas, reduciéndolas al absurdo. «¿Cómo afirman que hay un débito donde existe necesariamente un pecado?» La simple intención o voluntad es la esencia del pecado.

cadenas y obligado a yacer entre mujeres. La blandura del lecho y el contacto con las mujeres que le rodean le arrastran a la delectación, no al consentimiento. ¿Se atreverá alguien a calificar de culpa esta delectación nacida de la naturaleza?

Se objeta a esto diciendo que —según muchos— el deleite carnal es pecado incluso en el matrimonio. En su haber citan a David, que dice: «Pecador me concibió mi madre» [18]. Y el Apóstol, después de decir: «volved a estar juntos», añade al final: «lo que os digo es una concesión, no un mandato» [19]. Entonces se nos obliga a reconocer que la delectación carnal constituye en sí misma un pecado más por autoridad que por razón.

Sabemos, en efecto, que David no fue fruto de la fornicación, sino de matrimonio legítimo [20]. Por otra parte, no hay lugar a la concesión allí donde hay ausencia de culpa. Por lo que a mí respecta, creo que cuando David dice que su madre le concibió pecador —sin determinar a quién pertenecía tal pecado— se refería a la maldición común del pecado original. Por ella cada uno de nosotros está sujeto a la condena por la culpa de sus propios antepasados, según lo que vemos escrito en otro lugar: «¿Quién podrá sacar lo puro de lo impuro? Nadie» [21]. Tiene, pues, razón san Jerónimo cuando dice que mientras somos niños el alma está exenta de pecado [22]. Lógicamente, si está limpio de pecado, ¿cómo puede estar sucio con las manchas del pecado? ¿No es, sin duda, porque lo primero se refiere a la culpa y lo segundo a la pena?

No puede, en efecto, haber culpa por despreciar a Dios en quien no es capaz de percibir lo que debe

[18] Sal 51, 7.
[19] 1Co 7, 5; 7, 6.
[20] 1Sam, 17, 12.
[21] Jb, 14, 4.
[22] Texto sin contrastar.

hacer. A pesar de ello, no está libre de la mancha el pecado de nuestros primeros padres. Por esta mancha carga con una pena —aunque no con una culpa—, sufriendo la pena de la culpa que ellos cometieron. Cuando David dice que fue concebido pecador por su madre, pensaba sin duda que estaba sujeto a la sentencia general de condenación por la culpa de sus primeros padres. Pero no atribuyó de igual manera este delito a sus padres inmediatos que a los primeros.

Por lo que se refiere a lo que el Apóstol llama «concesión», no ha de entenderse, naturalmente —como algunos pretenden—, como si esta concesión y permiso fuera licencia para pecar. Dice, en efecto: «Lo que os digo es una concesión, no un mandato.» Como si dijera: «Es un permiso, no una imposición.» Si los cónyuges quieren y de mutuo acuerdo lo deciden, pueden abstenerse del comercio carnal sin que por una orden puedan ser obligados a ello. Y, si no lo han decidido, se les concede, es decir, tienen permiso para bajar de una vida más perfecta a la práctica de otra más relajada.

Está claro, pues, que el Apóstol no entiende en este lugar la «concesión» como la licencia para pecar. Más bien la entiende como permiso para una vida más laxa. Con ello se evita la fornicación, a fin de que una vida menos elevada se anticipe a la magnitud del pecado. De esta manera tiene menos mérito pero no se hace mayor en el pecado.

He traído a colocación estas cosas para que nadie —pretendiendo que toda delectación carnal es pecado— diga que el mismo pecado es mayor cuando se lleva a cabo. Sería como si uno llevara el consentimiento del alma a la comisión del pecado. O como si se contaminara no sólo consintiendo en algo deshonroso, sino también con la mancha de su ejecución. Y como si pudiera contaminar el alma lo que sucede fuera de ella, en el cuerpo [23].

La ejecución de los actos, por tanto, no dice relación ninguna con la gravedad de un pecado cualquiera. Y el alma no puede ser manchada más que por lo que le es propio, a saber, por el consentimiento. Esto es lo único que hemos llamado pecado. Y radica en la voluntad que antecede o sigue a la ejecución del acto. No pecamos, por tanto, aunque deseemos o hagamos lo que no es lícito. A menudo estas cosas suceden sin que haya pecado alguno. Por el contrario, el consentimiento puede existir sin esas cosas, según demostramos ya más arriba, cuando tratamos de la voluntad sin consentimiento en aquel que cae en concupiscencia al ver a una mujer o un fruto ajeno. Es el caso también de aquel que no es arrastrado al mal cuando contra su voluntad da muerte a su amo.

A nadie se le oculta, sin embargo, con cuánta frecuencia hacemos cosas que no deben hacerse, sea por coacción, sea por ignorancia. Así es el caso de una mujer que se ve forzada a acostarse con un hombre que no es su marido. O el del hombre que, por equivocación o engaño, duerme con la que no es su mujer. O aquel juez que condena a muerte por error a quien cree que debe dar muerte. En este sentido no es pecado desear la mujer del prójimo o acostarse con ella, sino consentir en ese deseo o en esa acción. Es a este consentimiento en la concupiscencia al que la ley llama concuspiscencia o deseo, cuando dice: «No desearás» [24]. No se prohíbe aquí, en efecto, el deseo que no podemos evitar —y

[23] Sin duda, en este pasaje se quiere marcar diferencia entre la moral judía y la cristiana. En el *Diálogo entre un filósofo, un judío y un cristiano* se reprocha a los judíos el dar demasiada importancia a las obras exteriores de la Ley —ritos y sacrificios— cuando lo único que justifica es la intención o amor a Dios.

[24] Dt 5, 21.

en el que, como se ha dicho, no pecamos—, sino el consentimiento en el mismo. De igual manera han de entenderse las palabras del Señor: «Todo el que mira a una mujer —es decir, quien la mira de tal modo que consiente en el deseo de ella— ya cometió adulterio con ella en su corazón» [25]. Y esto aunque no fornique con ella. Vale tanto como decir que es reo de la culpa del pecado, aunque no lo haya todavía ejecutado.

Por más vueltas que le demos, cuando los actos aparecen ejecutados por una orden o una prohibición, más que a estos actos tal orden o prohibición se ha de referir a la voluntad o al consentimiento. De lo contrario, nada de lo que afecta al mérito sería objeto de una orden. Del mismo modo, tanto menos dignas de ordenación son las acciones cuanto menos dependen de nuestra voluntad o albedrío.

Hay, en efecto, muchas cosas que nos impiden actuar. En cambio, la voluntad y el consentimiento siempre los tenemos a nuestra disposición. Dice el Señor: «No matarás» [26]. «No levantarás falso testimonio» [27]. Ahora bien, si tomamos tales palabras al pie de la letra y las referimos a la acción, no encontramos que con ellas se proscriba el delito o se prohíba la culpa. Únicamente se prohíbe la realización de la culpa. El pecado no está en matar a un hombre o en acostarse con la mujer del prójimo. Tales cosas pueden darse a veces sin cometer pecado. Si, por el contrario, la prohibición se refiere al pie de la letra a la acción misma, quien quiera levantar un falso testimonio —o bien consiente en llevarlo a cabo— no es reo de culpa ante la Ley, si no lo ejecuta y se calla por cualquier motivo. No está escrito que no queramos levantar falso testimonio o

[25] Mt 5, 28.
[26] Dt 5, 17.
[27] Dt 5, 20.

que no consintamos en él. Simplemente, que no lo levantemos.

De la misma manera, la Ley prohíbe casarnos con nuestras hermanas o unirnos a ellas. Ahora bien, nadie podrá observar este precepto si no hay nadie que pueda reconocer a sus hermanas. Digo nadie en el caso de que la prohibición se refiriera al acto antes que al consentimiento. Así, por ejemplo, en el caso de que alguien se casara con su hermana por ignorancia, ¿es violador de la Ley porque hace lo que ésta ha prohibido? No —dirás—, no es violador de la Ley, pues no consintió en su violación al obrar por ignorancia. Así pues, no se ha de llamar violador a quien hace lo que está prohibido, sino a quien presta su consentimiento a aquello que sabe prohibido. Tampoco la prohibición ha de entenderse referida a la acción, sino al consentimiento. Cuando se dice, por ejemplo: «No hagas esto o aquello», se ha de entender: «No consientas en hacer esto o aquello.» Es como si dijera: «No te atrevas a ello de forma deliberada.»

San Agustín presta gran atención a esto y reduce todo pecado y toda prohibición a la caridad y al deseo. Dice: «Nada manda la Ley sino la caridad y nada prohíbe sino el deseo.» El mismo Apóstol afirma también a este respecto: «Todos los demás preceptos se resumen en esta fórmula: amarás a tu prójimo como a ti mismo» [28]. Para concluir: «la caridad es, por tanto, la plenitud de la Ley» [29]. Cuando das limosna a quien está necesitado —o simplemente te ves impelido a ello por la caridad—, tu voluntad está dispuesta, aunque te falte la posibilidad de hacerlo. No queda por tu parte el hacer lo que puedes. En nada cambia el mérito, cualquiera que sea la circunstancia que te impida realizar la limosna.

Queda, pues, probado que tanto las acciones lí-

[28] Rm 13, 8.
[29] Rm 13, 10.

citas como las ilícitas las hacen por igual buenos y malos. Sólo la intención las distingue. Como nos recuerda san Agustín, arriba citado [30], en el mismo acto en que vemos a Dios Padre y a Jesucristo, el Señor, vemos también a Judas, el traidor. El Hijo fue entregado por obra de Dios Padre. Y fue también del mismo Hijo e igualmente del traidor Judas. Así nos lo recuerda el Apóstol: «Dios lo entregó por todos nosotros» [31], y «el Hijo se entregó a sí mismo» [32], y en el Evangelio se nos dice que Judas entregó a su Maestro [33]. Tenemos, pues, que el traidor hizo lo que Dios hizo. Pero ¿obró bien? No estuvo bien hecho ni debía aprovecharle, aunque fuera bueno.

Dios, en efecto, no juzga lo que se hace, sino la intención con que se hace. Por otra parte, ni el mérito ni la gloria están en la obra misma, sino en la intención del que la ejecuta. El mismo acto es realizado a menudo por diferentes personas: unas con justicia, y otras con maldad. Sirva de ejemplo el caso de dos personas que ahorcan a un mismo reo. Uno actúa por sed de justicia, y otra por odio nacido de viejas enemistades. Y si bien el acto de la horca es el mismo —ambos, en efecto, hacen lo que es bueno que se haga y lo que la justicia exige—, con todo, dadas las diferentes intenciones, un mismo acto se ejecuta de distinta manera. Una lo hace mal; la otra, bien.

En fin, ¿quién ignora que el mismo diablo no hace más que lo que Dios le permite? Castiga al malvado según sus merecimientos o se le permite afligir a un justo para que se purifique más o pueda servir de modelo de paciencia. Pero, comoquiera

[30] «Nada manda la Ley sino la caridad.» Texto de san Agustín citado más arriba. Texto sin contrastar.
[31] Rm 8, 32.
[32] Ga 2, 21.
[33] Mt 26, 47-50.

que lo que Dios le permite hacer es fruto de su propia maldad, se dice que su poder es bueno e incluso justo, si bien su voluntad sigue siendo injusta. El poder lo recibe de Dios; la voluntad, en cambio, le viene de sí mismo.

Bien consideradas las acciones en sí mismas, ¿quién, incluso entre los elegidos, podrá equipararse a los hipócritas? ¿Quién aguanta o realiza por el amor de Dios cosas tan penosas como ellos por el deseo de la alabanza humana? Nadie ignora que a veces se hacen con intención recta —o que hay que hacerlas— cosas que Dios prohíbe. Y que, por el contrario, manda a veces ciertas cosas que no deben hacerse de ninguna manera. Sabemos, por ejemplo, que obró algunos milagros y que con ellos curó ciertas enfermedades. Y sabemos también que, dando ejemplo de humildad, prohibió que se hablase de ellos para que nadie deseara para sí la gloria de una gracia de este modo concedida. Sin embargo, los que habían recibido de Él tales favores no dejaron de publicar para honor suyo no sólo que él había sido el autor de tales cosas, sino que también había prohibido que se revelaran.

De ellos, en efecto, está escrito: «cuanto más se lo prohibía, tanto más ellos lo publicaban» [34]. ¿Debemos, entonces, considerar como culpables de una transgresión a los que obraron contra esta orden recibida y que además lo hicieron con plena conciencia? ¿Se les podría excusar de transgresión si no supiéramos que no lo hicieron por desprecio a quien dio la orden y que quisieron hacerlo en su honor? Te ruego, pues, que me digas si Cristo ordenó lo que no debió mandar o si ellos pasaron por alto lo que debían observar.

Era bueno ordenar lo que no era bueno hacer. ¿Acusarás al Señor en el caso de Abrahán por ha-

[34] Mc 7, 36.

berle ordenado primero que inmolara a su hijo para después impedírselo? ¿Es que no era lícito que Dios ordenara lo que no era bueno que se hiciera? Si era bueno, ¿por qué, entonces, quedó prohibido? Pero, si era igualmente bueno ordenarlo que prohibirlo —nada permite o consiente Dios hacer sin una causa razonable—, entonces sólo la intención del mandato y no su realización excusa a Dios, pues ordenó algo que quizá no era bueno que se hiciera. Dios no pretendía ni ordenaba en realidad que Abrahán inmolara a su hijo. Tan sólo quería poner a prueba la obediencia, la firmeza de la fe y el amor de Abrahán hacia Él y dejárnoslo como ejemplo.

Así lo pone de manifiesto el Señor cuando dice: «Ahora sé que tú eres temeroso de Dios» [35]. Era como decirle: «Estabas dispuesto a hacer lo que yo te he ordenado. Quería que los demás supieran lo que yo mismo sabía de ti desde el principio de los tiempos.» En esta acción en sí misma no recta, la intención de Dios fue, por consiguiente, recta. Como recta fue su prohibición de aquello que hemos mencionado ya. Una prohibición impuesta no tanto para que se practicara, cuanto para darnos a nosotros los débiles un ejemplo de cómo evitar la vanagloria. Fue así como Dios ordenó lo que no estaba bien que se hiciera. Y, por el contrario, prohibió lo que estaba bien que se hiciera. En aquel acto le excusa a él la intención. Aquí excusa a quienes no cumplieron realmente su orden. Sabían, en efecto, que no se les había ordenado para que la cumplieran, sino para poder dar con ello un ejemplo. Queda a salvo, pues, la voluntad de quien dio la orden. Y ellos no la despreciaron, sabedores como eran de que no contravenían su voluntad [36].

[35] Gn 22, 12.

[36] Abelardo parece dar solución aquí al principio voluntarista de la ética de Occam: las cosas son buenas o malas porque Dios quiere que así sean, pero podrían ser de otra manera. Aquí se reconoce que el bien no es bien porque Dios quiere que lo sea, sino que Dios es bueno porque quiere el bien. En otras palabras, Dios sólo quiere que suceda lo que es bueno que suceda.

Si quisiéramos ahora dar más valor a las obras que a la intención, deberíamos reconocer que a veces —con plena conciencia y sin que haya en ello pecado alguno— no sólo se quiere hacer sino que de hecho se hace lo contrario del mandato divino. Y, en consecuencia, no se ha de llamar mala a una voluntad o a una acción que no se atiene a la orden divina, con tal que aquel a quien va dirigida la orden no se aparte de la voluntad de quien la da. Si la intención de quien da la orden excusa a Dios —que manda hacer lo que en absoluto puede hacerse—, de la misma manera la intención movida por la caridad exime de culpa a aquel a quien va dirigida la orden.

Resumiendo en una breve conclusión lo dicho, hemos estudiado cuatro puntos perfectamente distintos entre sí: 1) El vicio del alma que nos empuja a pecar. 2) El pecado mismo consistente en el consentimiento al mal o en el desprecio de Dios. 3) El deseo del mal. 4) La realización del mal.

Querer no es lo mismo que realizar lo que se quiere o desea. De la misma manera, pecar no es lo mismo que llevar a cabo el pecado. Lo primero ha de entenderse como el consentimiento del alma por el cual pecamos. Lo segundo, como el resultado o fruto de la acción, resultante de ejecutar aquello en que previamente hemos consentido. Por tanto, cuando se dice que el pecado o la tentación se formaliza de tres maneras —a saber, por sugestión o tentación, por delectación y por consentimiento—, se ha de entender como sigue: que a menudo somos arrastrados por estas tres cosas a la comisión del pecado, tal como les sucedió a nuestros primeros padres.

Primero vino la sugestión o persuasión del diablo, al prometerles éste la inmortalidad si probaban del árbol prohibido. Le sucedió después la delectación: la mujer sintió ardientes deseos de ella —dominada en su imaginación por el placer de la manzana— pues vio que era hermosa y entendió que sería agradable al paladar. Consintió y fue arrastrada al pecado, a pesar de que debía haber reprimido este deseo para obedecer el mandato de Dios. Pecado que debió expiar por el arrepentimiento, pero que terminó de hecho en consumación. Por estos tres escalones descendió a la perpetración del pecado.

De modo semejante —arrastrados por estas mismas pasiones— llegamos también nosotros muchas veces no a pecar, pero sí a cometer el pecado. En primer lugar, por sugestión o persuasión. Cuando por exhortación de alguien se nos provoca desde fuera a hacer lo que no se debe hacer. Sabemos, por ejemplo, que hacer determinada cosa nos produce placer. Entonces, nuestro espíritu se siente atraído por el simple placer de la cosa misma. Y en este mismo pensamiento somos tentados por el placer y pecamos precisamente en cuanto asentimos a este placer por el consentimiento. A través de estas tres etapas llegamos finalmente a la consumación del pecado.

Pretenden algunos que tras la palabra «sugestión» se ha de incluir «de la carne». Y ello a pesar de que no exista persona alguna que haga la sugestión, como es el caso de aquel que comienza a desear a una mujer porque la ha visto. A mí me parece que no se debe llamar más que delectación. Tal delectación, como otras semejantes, nace espontáneamente y no es pecado, como hemos recordado más arriba. El Apóstol la llama tentación humana: «No habéis sufrido tentación a la medida humana. Y fiel es Dios que no permitirá seáis tentados sobre vuestras fuerzas. Antes bien, con la tentación os dará modo de poderla resistir con éxito» [37].

Se llama tentación en general cualquier inclinación del alma a hacer aquello que no es lícito, trátese de la voluntad o del consentimiento. Pero llamamos tentación humana a aquella de la que pocas veces o nunca puede prescindir la debilidad humana. Tal es, por ejemplo, la concupiscencia de la carne o la apetencia de una sabrosa comida. «Hazme salir de mis angustias» [38], pedía entre sollozos el salmista. Como si dijera: «Líbrame de las tentaciones de la concupiscencia —de alguna manera naturales y necesarias— a fin de que no me arrastren al consentimiento.» O también: «Termine ya esta vida de tentaciones y quede yo libre de ellas.»

Lo que anteriormente dice el Apóstol: «no habéis sufrido tentación a la medida humana», viene a significar más o menos esto. Si el alma se inclina hacia la delectación —que es, según dijimos, la tentación humana—, que no sea arrastrada hasta el consentimiento en el que radica el pecado. Y como si alguien le preguntara: «¿con qué fuerza podemos resistir tal concupiscencia?», añade: «fiel es Dios, que no permitirá que seáis tentados». Es como decir: hay que confiar en Él antes que presumir de nosotros. Él, que nos promete su ayuda, es veraz en todas sus promesas. Equivale a decir que es fiel y que por lo mismo se le ha de creer en todo.

Por un lado, Él no consiente que seamos tentados más allá de nuestras fuerzas. Su misericordia de tal forma frena esta tentación humana que no nos arrastra al pecado más de lo que podemos aguantar, oponiéndole resistencia. De otro, esta misma tentación nos ofrece otra ventaja, pues por su medio nos ejercita para que, cuando más tarde aparezca la ten-

[37] 1Co, 10, 13
[38] Sal 25, 17.

tación, nos sea menos pesada. Y al mismo tiempo sintamos menos miedo ante el embate de un enemigo a quien ya vencimos y al que aprendimos a enfrentarnos. Una lucha, en efecto, que aún no hemos experimentado se sostiene más difícilmente y nos atemoriza más. Pero su dureza y su miedo se desvanecen ante los vencedores ya hechos a la lucha.

CAPÍTULO 4

DE LAS TENTACIONES DE LOS DEMONIOS

Las tentaciones o sugestiones proceden no solamente de los hombres, sino de los demonios. Pues hay que saber que también éstos nos provocan al pecado, no tanto con palabras, cuanto con hechos. Conocedores de la naturaleza —por eso se les llama «demonios», es decir, conocedores, sabedores— [1] tanto por la sutileza de un ingenio como por una larga experiencia, conocen las fuerzas naturales. Y saben asimismo por qué lado puede la naturaleza humana deslizarse hacia la sensualidad y demás pasiones.

A veces —con el permiso de Dios— envían enfermedades a algunos hombres. Luego, a petición de éstos les mandan un remedio. Y muchas veces los enfermos creen sanar cuando los demonios dejan de hacerles daño. En Egipto, por ejemplo, se

[1] Abelardo se sirve aquí de la definición común de demonios como genios o espíritus dotados de una gran inteligencia. Grandes conocedores de la naturaleza —sobre todo de la naturaleza humana—, lo que les permite escoger el mejor medio para tentarla.

Para un mayor esclarecimiento del concepto *Demonio,* véase Pedro R. Santidrián, *Diccionario de las religiones,* Alianza, Madrid, 1989.

les permitió realizar prodigios contra Moisés valiéndose de los magos [2]. Y lo hicieron por medio de las fuerzas naturales que conocían [3].

Esto no debe llevarnos a tenerlos como creadores de las cosas que hicieron, sino más bien como ordenadores de las mismas [4]. Algo así como quien, siguiendo la fórmula de Virgilio —consistente en la trituración de la carne de un toro— [5], consiguiera con su esfuerzo que de ella nacieran abejas. Este tal no debería ser considerado como creador de las abejas, sino como ordenador o manipulador de la naturaleza.

Con este convencimiento de las cosas —que por naturaleza tienen— los demonios nos incitan a la sensualidad o a otras pasiones del alma. Valiéndose de artes desconocidas por nosotros, las agitan o las fijan sea en el gusto por la comida, sea en los placeres de la cama. O bien las centran de una u otra manera en algún objeto interior o exterior a nosotros.

Vemos, en efecto, que en las hierbas, en las semillas, en el interior de las plantas y de las piedras hay abundantes fuerzas que tienen la virtud de agitar o apaciguar nuestras almas. Y quien las conociera bien, podría lograrlo fácilmente [6].

[2] Ex 7, 11-13.

[3] Ver Apéndice, 3, *Carta de San Bernardo sobre los errores de Abelardo,* pp. 122 ss.

[4] Su gran inteligencia no les permite alcanzar la categoría de Dios. Los demonios son más bien ordenadores u organizadores. Abelardo tendría en cuenta aquí el concepto y función que Platón tiene en el *Timeo* del demiurgo, como organizador de la materia: el que pone orden en el *caos,* convirtiéndolo en *cosmos.*

[5] Virgilio, *Geórgicas,* IV, 281-314.

[6] Tanto san Bernardo como el Concilio de Sens formulan la condenación de esta doctrina en la siguiente proposición: «El demonio sugiere el mal por operación de piedras o hierbas» (prop. 16).

Pero el pensamiento de Abelardo discurre por otra vía. La naturaleza misma se encargaría de agitar o apaciguar las almas si se conociesen sus decretos.

CAPÍTULO 5

¿POR QUÉ LAS OBRAS DEL PECADO SE CASTIGAN MÁS QUE EL PECADO MISMO?

Algunos se sorprenden no poco al oírnos decir que la ejecución del pecado no se llama propiamente pecado y que nada añade a la gravedad del mismo. La razón parece estribar en que a los penitentes se les impone una satisfacción más pesada por la comisión de la obra que por la mancha de la culpa.

Responderé a éstos, en primer lugar, con esta pregunta: ¿Por qué no sorprenderse más bien de que se imponga una grave pena donde no hubo culpa alguna? ¿Y por qué a veces se tiene que castigar a quienes sabemos que son inocentes? Pongamos el caso de una pobre mujer, madre de un niño de pecho, que no tiene la suficiente ropa ni para el bebé que está en la cuna ni para ella misma. Movida a compasión por el pequeñín, lo estrecha contra sí para darle calor con sus propios andrajos, hasta tal punto que, llevada de su inclinación natural, ahoga sin querer a aquel a quien abraza con el mayor amor. «Ama —dice san Agustín— y haz lo que quieras» [1].

[1] Nota sin contrastar en el texto original latino. Es, sin embargo, una de las citas más conocidas de san Agustín, que, por

Sucede, sin embargo, que, cuando esta mujer acude a pedir la absolución al obispo, éste la castiga con una grave pena. Y lo hace no por la culpa que pudiera haber cometido, sino para que, en lo sucesivo, tanto ella como otras mujeres tengan más cuidado en circunstancias semejantes.

Otras veces se da el caso de que alguien es acusado ante el juez por sus enemigos. El juez sabe que es inocente del delito que le imputan. Sus acusadores insisten, piden que se les oiga en juicio. En el día convenido invaden el tribunal y aportan testigos, aunque falsos, para demostrar la culpabilidad del acusado. Comoquiera que el juez no tiene razones evidentes para poder recusar a tales testigos y la Ley le obliga a aceptarlos —una vez recibidos sus testimonios—, tiene que castigar a un inocente, no merecedor de castigo. Ahora bien, dado que la Ley lo ordena, el juez obra con justicia. En consecuencia, por tales motivos se puede imponer a veces con razón una pena allí donde no hubo culpa alguna previa [2].

Pregunto ahora: ¿tiene algo de extraño que allí donde hubo una culpa previa —si va seguida de una acción— se agrave la pena o castigo ante los hombres en la vida presente pero no en la futura ante Dios? Los hombres, en efecto, no juzgan las intenciones ocultas, sino las manifiestas. Y no tienen en cuenta tanto la mancha de la culpa, como el resultado o efecto de la obra. Sólo Dios, que no tiene en

otra parte, quiere expresar de otro modo la expresión evangélica contenida en Mt 22, 36: «Maestro, ¿cuál es el mandamiento mayor de la Ley?»

[2] Se distingue aquí entre el orden interno —la conciencia o el pecado interno— y el orden externo —el pecado externo—. Más adelante volverá a hablar de crimen o delito. Se establece así una primera distinción entre moral y derecho.

Los hombres no pueden juzgar sobre lo oculto, sino sobre lo manifiesto, es decir, sobre los actos externos o delitos. Dios lo ve todo y juzga todo según verdad.

cuenta tanto lo que se hace, como el espíritu o intención con que se hace, valora según verdad la mancha en nuestra intención y examina con juicio verídico la culpa.

Sin duda por eso se dice de Él: «que escruta los riñones y el corazón» [3]. Y que «ve en lo secreto» [4]. Ve perfectamente allí donde nadie ve. Y al castigar la obra no atiende a la obra en sí, sino a la intención. Nosotros, en cambio, no tenemos en cuenta la intención que no vemos, sino la obra que conocemos.

Por eso, muchas veces por error o —como dijimos más arriba— por imposición de la Ley, castigamos a los inocentes o absolvemos a los culpables. A Dios se le llama «el que escruta los riñones y el corazón»! Es Él quien conoce cualquier intención, sea que provenga de una pasión del alma o de la debilidad y delectación de la carne.

[3] Jr 20, 12.
[4] Mt 6, 4.

CAPÍTULO 6

DE LOS PECADOS ESPIRITUALES Y CARNALES

Los pecados son sólo del alma y no de la carne. Pues sólo puede haber culpa y desprecio de Dios allí donde hay conocimiento del mismo y donde la razón puede echar sus raíces. Algunos pecados, sin embargo, se llaman espirituales, y otros, carnales. Es decir, unos nacen de los vicios del alma, y otros, de la debilidad de la carne [1].

La concupiscencia, por ejemplo, al igual que la voluntad, radica exclusivamente en el alma, pues no podemos apetecer o desear algo sin quererlo. Ahora bien, se habla de una concupiscencia de la carne y también de una concupiscencia del espíritu. «La carne —dice el Apóstol— tiene apetencias contrarias al espíritu, y el espíritu, contrarias a la carne» [2]. Lo que vale tanto como decir que, a través de la delectación que se siente en la carne, se apetecen o se tienen por apetecibles cosas que rechaza el juicio de la razón.

[1] Fiel a la distinción que hizo en el c. 2, Abelardo cree que todos los pecados son del alma. No obstante, habla aquí de pecados espirituales y carnales. Éstos se llaman así por la «delectación que se siente en la carne».

[2] Ga 5, 17.

CAPÍTULO 7

¿POR QUÉ SE LLAMA A DIOS «EL QUE ESCRUTA LOS RIÑONES Y EL CORAZÓN»?

Dios es llamado «el que escruta los riñones y el corazón», es decir, «el que penetra las intenciones y consentimientos» que nacen de ellos. Y se le llama así en atención a esta concupiscencia de la carne y del alma de que acabamos de hablar.

Nosotros, en cambio, incapaces de examinar y juzgar tales cosas, dirigimos nuestros juicios fundamentalmente a las obras o acciones. No castigamos las culpas, sino más bien las obras. Y evitamos vengar no tanto lo que perjudica al alma de cada uno, cuanto lo que puede dañar a los demás. En este sentido, más tratamos de prevenir los males públicos que de corregir los privados. Lo dice el Señor a Pedro: «si tu hermano llega a pecar contra ti, vete y repréndele, a solas tú con él» [1]

«Si tu hermano llega a pecar contra ti...» ¿significa que sólo hemos de corregir o vengar las ofensas o injurias que se nos infieren a nosotros y no las inferidas a los demás? No, en absoluto. «Si tu hermano llega a pecar contra ti» fue pronunciado evi-

[1] Mt 18, 15.

dentemente en referencia a la posibilidad de que él pudiera arrastrarte con su ejemplo a la corrupción. Es claro que, si sólo peca contra ti mismo —si su culpa secreta le hace reo a él solo—, no arrastra a los demás al pecado con su ejemplo, en cuanto de él depende. Y así esta acción se ha de castigar más entre los hombres que la culpa del alma, aun en el caso de que no haya quien imite o quien conozca su mala acción. Y la razón es que puede causar mayor daño y hacerse más perniciosa por el ejemplo que la culpa secreta del alma.

Así, todo aquello que puede causar la perdición común o la desgracia pública ha de ser castigado con una sanción más severa. Y lo que entraña un perjuicio mayor merece entre los humanos una pena también mayor. Por lo mismo, el mayor escándalo causado a los hombres lleva aparejado el mayor castigo entre los mismos, aun cuando tal escándalo vaya precedido de una culpa más leve.

Valga el caso del que ha violado a una mujer dentro de una iglesia [2]. Cuando un hecho tal llega a oídos del pueblo, éste se extraña no tanto por la violación de la mujer y del verdadero templo de Dios [3], cuanto por la profanación del templo material. Pero lo cierto es que es más grave atropellar a la mujer que a las paredes, e injuriar al ser humano que al lugar. De la misma manera, castigamos más severamente el incendio de una casa que la fornicación consumada, aunque sepamos que esto último es mucho más grave a los ojos de Dios.

Tales cosas, ciertamente, no se hacen tanto para satisfacer la justicia cuanto para cortar el desenfreno. De este modo —repetimos—, atajando las desgracias públicas, aseguramos el bienestar de la comunidad. En consecuencia, muchas veces castigamos los pecados menores con penas mayores. Y no porque midamos con justicia equitativa la culpa que precedió, sino porque atendemos con ponderación a los daños que de aquí podrían surgir, si el castigo fuera leve.

Dejamos las culpas del alma al juicio de Dios. Y castigamos según nuestro propio juicio las consecuencias de dichas culpas que podemos juzgar. Para ello —repetimos— tenemos en cuenta más una ponderada prudencia que la misma justicia estricta. Por el contrario, Dios pone una pena proporcionada a la gravedad de la culpa de cada uno. De manera que todos los que en igual medida le desprecian, son castigados por Él con una pena igual. Pongamos el ejemplo de un monje y de un laico que consienten igualmente en la fornicación. Resulta, empero, que el fuego de la pasión quema de tal manera la mente del laico, que ni siquiera siendo monje habría desistido, por respeto a Dios, de tal obscenidad. Pues bien, el laico merece en tal caso el mismo castigo que el monje.

Y esto se ha de extender también tanto a quien, pecando exteriormente, escandaliza y arrastra con su ejemplo a muchos, como a quien, pecando ocultamente, sólo se perjudica a sí mismo. Pues, si el que peca a ocultas lo hace con el mismo fin y con igual desprecio de Dios que el primero, carga ciertamente a los ojos de Dios con una culpa igual a la de su compañero. Y esto aunque no arrastre a otros a pecar. Su acto a ocultas se debe más a la casualidad que a la intención de evitarlo por amor de Dios, ya que tampoco él se contiene por amor de Dios.

Efectivamente, Dios, en la remuneración del bien y del mal, sólo atiende a la intención y no al resultado de la obra. No mide el resultado de nuestra buena o mala voluntad. Juzga el espíritu mismo

[2] 1Co 3, 16-17, habla del verdadero templo de Dios: el cuerpo humano. Abelardo aparece especialmente sensible a esta doctrina como una experiencia personal inolvidable. En la carta IV de Abelardo a Eloísa aparece un sentimiento profundo de culpabilidad por haber tenido manifestaciones amorosas en el claustro de Nuestra Señora (ver *Cartas de Abelardo y Eloísa,* carta IV).

[3] 1Co, 16-17; 1Co 6, 19; 2Co 6, 16; Ef 2, 21.

en la intención o propósito, pero no en el resultado o en la obra externa. Como hemos dicho ya, las obras que pertenecen por igual a réprobos y elegidos, son todas indiferentes por su misma naturaleza. No se han de calificar de buenas o malas sino a través de la intención de quien las ejecuta. Esto quiere decir que el hacerlas no es bueno o malo, sino porque se hacen bien o mal con la intención con que deben o no deben hacerse.

El hecho mismo de la existencia del mal es bueno —nos recuerda san Agustín [4]— pues Dios lo utiliza bien y no consiente que sea de otra manera. Sin embargo, el mal no es por ello, en absoluto, un bien. Cuando se dice que la intención de un hombre es buena y que también lo es su obra, debemos distinguir dos cosas: la intención y la obra. Con todo, hay una única bondad, la de la intención. En igual sentido, cuando se habla de un hombre bueno, tenemos la imagen de dos hombres, pero no de dos bondades.

En consecuencia, de la misma manera que al hombre bueno se le llama bueno por su propia bondad, así la intención de cualquiera se denomina buena por sí misma. Esto nos demuestra dos cosas: 1.ª Que, cuando llamamos a alguien «hijo de un hombre bueno», éste no tiene en sí nada de bueno. 2.ª Que la obra no se llama buena por sí misma sino porque es fruto de una intención buena.

La bondad, pues, es una sola. Y por ella se llaman buenas tanto la intención como la acción. Y una sola es igualmente la bondad por la que llamamos buenos tanto al hombre bueno como al hijo del hombre bueno. Finalmente, una sola la bondad

[4] Abelardo sigue aquí la doctrina de san Agustín sobre el mal, centrada en estas dos tesis: 1.ª El pecado carece de entidad, es carencia de bien. 2.ª Dios saca bien del mal.

merced a la cual se llaman buenos el hombre y la voluntad del hombre [5].

Quienes, en consecuencia, objetan que la ejecución de una intención merece también ser remunerada —o que debe ser tenida en cuenta para la remuneración— deben entender que se trata de una objeción frívola. Afirman que la intención buena y la ejecución de esta buena intención suman dos bienes diferentes. Ahora bien, dos bienes que se suman han de valer algo más que un bien solo.

Les respondo diciendo que aun en el supuesto de que la suma total valga más que sus partes, sin embargo, ¿estamos por ello obligados a conceder que merece una recompensa mayor? No, ciertamente. Hay, en efecto, muchas cosas —tanto animadas como inanimadas— que consideradas en gran cantidad son más útiles que tomadas una a una. Pero no por eso son merecedoras de recompensa alguna por el hecho de constituir un todo. Un buey, por ejemplo, uncido a otro buey o a un caballo, y un madero unido a otro o a un hierro, son cosas buenas y valen más juntas que aisladas. Pero no por el hecho de estar juntas son merecedoras de una recompensa añadida [6].

Cierto —dirás—, pero se trata de dos cosas que no pueden merecer, pues carecen de razón».

Y pregunto yo: «¿Es que nuestra obra está dotada de razón como para poder merecer?».

«De ningún modo», contestarás. «Si se afirma que la acción tiene mérito es porque nos hace mere-

[5] Una vez más aparece de forma rotunda el intencionalismo de Abelardo, que constituye el fundamento y el mérito de toda acción. ¿Se puede ver en este párrafo una aproximación a la «buena voluntad kantiana»?

[6] No se puede negar la bondad de Dios, que no sólo crea todo lo bueno, sino que también ordena todo lo malo, utilizándolo para el bien. Abelardo sigue aquí la doctrina agustiniana de que Dios utiliza el mal para el bien; en cambio, los de mala voluntad usan el bien para el mal (*La ciudad de Dios,* IX, 17).

cer, es decir, porque nos hace dignos de una recompensa mayor.»

Pero esto es precisamente lo que acabamos de negar más arriba. Hay además otras razones que debes tener en cuenta para negarlo. Supongamos el caso de dos personas que tienen la misma intención de construir casas para los pobres. Una realiza lo que su piedad le inspira. La otra no puede llevar a cabo su deseo porque le han robado el dinero que tenía preparado al efecto y sin que haya culpa alguna de su parte, pues lo único que se lo impide es la violencia.

Pregunto ahora: ¿Puede disminuir su mérito ante Dios algo realizado exteriormente? ¿Puede la maldad de otro hacer menos aceptable al Señor una intención, habiendo hecho cuanto estuvo en su mano para honrarlo? Si esto fuera así, es decir, si pudiera contribuir de hecho al mérito o al aumento del mismo, una suma mayor de dinero podría hacer a cualquiera mejor y más digno. Este razonamiento nos llevaría además a la conclusión de que los hombres serían mejores cuanto más ricos, ya que la abundancia de sus riquezas les llevaría a agregar más obras a su piedad.

Creer tal cosa es la mayor de las locuras. No se puede admitir que el dinero pueda agregar algo a la verdadera bienaventuranza. Tampoco que pueda aumentar en nada la dignidad del alma o disminuir en algo los méritos de los pobres.

En consecuencia, si la posesión de las cosas no mejora la bondad del alma, entonces tampoco podrá hacerla más agradable a Dios. Mucho menos conseguir algún mérito para la bienaventuranza [7].

[7] Adviértase la lógica del pensamiento de Abelardo. En este caso, ejemplos concretos le sirven para afianzar su tesis de que la intención es merecedora del mérito.

CAPÍTULO 8

DE LA REMUNERACIÓN DE LAS OBRAS EXTERNAS

Con lo dicho anteriormente no negamos que se haya de dar en esta vida cierta importancia a las obras buenas o malas. Porque la remuneración de este mundo —premio o castigo— tiene como finalidad estimularnos más al bien y alejarnos más del mal. Sirve además para que los unos tomen ejemplo de los otros en lo referente a hacer lo que se debe y a evitar lo que no se debe [1].

[1] «Abelardo está en condiciones de insistir —dice Abbagnano— en la pura interioridad de las valoraciones morales. La acción pecaminosa no añade nada verdaderamente al pecado, que es el acto por el cual el hombre desprecia la voluntad divina» (Abbagnano, *Historia de la Filosofía*, I, p. 356). No obstante esto, aquí se nos dice el valor de la remuneración en esta vida: como estímulo al bien y alejamiento del mal. Y como ejemplo.

CAPÍTULO 9

DIOS Y EL HOMBRE UNIDOS EN CRISTO NO CONSTITUYEN ALGO MEJOR QUE DIOS SOLO

Para terminar quiero volver a la afirmación que se hizo anteriormente, a saber: «que el bien unido al bien resulta algo mejor que el bien considerado aisladamente».

No quisiera que te vieras obligado a afirmar que Cristo —Dios y hombre, unidos en una sola persona— constituye algo mejor que la divinidad o la humanidad por separado del mismo Cristo. Quiero decir que el mismo Dios unido al hombre o que el mismo hombre asumido por Dios. Sabemos, en efecto, que en Cristo tanto el hombre asumido como el Dios que lo asume son buenos. Sabemos también que ambas sustancias han de considerarse como buenas. De la misma manera la sustancia corpórea de cada hombre es tan buena como la incorpórea, si bien la bondad del cuerpo nada añade a la dignidad o al mérito del alma.

Pero ¿quién de verdad se atrevería a poner por encima de Dios a Cristo —constituido por la unión de Dios y del hombre— o a cualquier otro conjunto de seres? ¿Podría haber algo mejor que Él, Bien supremo, y de quien todas las cosas reciben cuanto tienen de bueno?

Nada, en efecto, por importante que sea, puede considerarse mejor que Dios. Y ello a pesar de que pudiera parecer que Dios no puede actuar sin ciertas obras, a modo de complementos y causas primeras.

Es evidente, por tanto, que la bondad no se hace mayor por muchas buenas obras que haga ni porque esté repartida entre muchas cosas. Tampoco la ciencia de cada uno ha de aumentar necesariamente —ni ha de ser mayor que antes— aunque se multiplique en muchos sujetos o aumente el número de las ciencias.

De manera semejante, Dios, que es bueno en sí y crea innumerables seres —que no tienen el ser ni son buenos sino por Él—, reparte la bondad entre muchos. De este modo se aumenta el número de las cosas buenas, pero sin que ninguna bondad sea capaz de superar o igualar a la suya.

Así pues, la bondad se da en el hombre y se da en Dios. Pero la bondad de ningún ser puede superar o igualar a la de Dios, aunque las naturalezas en las que reside sean distintas. Nada, por tanto, debe llamarse mejor, es decir, ninguna bondad se ha de estimar mayor, que la de Dios o igual a la suya [1].

---

[1] Este capítulo pudiera parecer fuera de lugar a una mentalidad moderna. Supone el conocimiento teológico de la unión de la naturaleza divina y humana de Cristo en una sola persona. Supone, asimismo, la explicación que la teología cristiana da al misterio de la Trinidad.

En el pensamiento abelardiano este capítulo enlaza con el 7, en que el autor trata de convencernos de que la unión de varias cosas no da un resultado necesariamente mejor. El caso del Hijo de Dios que asume la naturaleza humana sería un ejemplo de esto.

CAPÍTULO 10

LA MULTIPLICIDAD DE BIENES NO ES MEJOR QUE UN SOLO BIEN

No parece que tenga nada que ver el número de las bondades o de las cosas buenas con el acto o la intención. Cuando hablamos de una buena intención y de un acto bueno —acto que procede de una buena intención—, sólo se apunta a una bondad, la de la intención.

Y el mismo adjetivo «bueno» no tiene idéntico significado de manera que podamos designar con él muchas cosas buenas. Cuando, por ejemplo, decimos que existe un hombre «simple» y una palabra o dicción «simple», no por ello afirmamos que existan muchas cosas simples, pues la palabra «simple» se toma en un sitio de un modo y en otro de otro [1].

Que nadie nos obligue, pues, a conceder que cuando a la buena intención se añade la acción buena se suma el bien al bien, como si se tratara de bienes distintos por los que hubiera que aumentar el premio. Habría que concluir más bien —como ya

[1] En este capítulo vuelve Abelardo a confirmar su tesis de que la intención es la que hace buenos los actos. Acude para ello al análisis de los conceptos simples o unívocos y compuestos. Para el autor, el bien de la intención y el bien de la obra es lo mismo.

dijimos— que ni siquiera estamos autorizados para decir que son bienes distintos aquellas cosas a las que la palabra «bien» no se puede aplicar de ninguna manera en un único sentido [2].

[2] Aristóteles, *Categorías,* V, 4 a-b.

CAPÍTULO 11

EL ACTO ES BUENO POR LA BUENA INTENCIÓN

Llamamos buena, esto es, recta, a la intención por sí misma. A la obra, en cambio, la llamamos buena no porque contenga en sí bien alguno, sino porque nace de una intención buena.

La acción de un hombre, por ejemplo, que hace lo mismo en distintos momentos, unas veces se califica de buena y otras de mala, según la diversidad de intenciones. De esta manera parece que se cambia en lo tocante al bien y al mal. La proposición «Sócrates está sentado» —o, si se prefiere, su interpretación— varía en cuanto a su verdad o falsedad según que Sócrates esté sentado o de pie.

Esta variación en la verdad o falsedad de las proposiciones —dice Aristóteles [1]— se da no porque lo verdadero y lo falso sufran cambio alguno. Es el objeto, esto es, Sócrates, el que cambia en sí mismo, dejando de estar sentado para estar de pie, o viceversa.

[1] Aristóteles, *Categorías*, V, 4 a-b.

CAPÍTULO 12

¿POR QUÉ HEMOS DE LLAMAR BUENA A UNA INTENCIÓN?

Hay quienes piensan que se da una buena y recta intención siempre que uno cree que obra bien y que lo que hace agrada a Dios. Sirvan de ejemplo los que perseguían a los mártires. De ellos dice la Verdad en el Evangelio: «E incluso llegará la hora en que todo el que os mate piense que da culto a Dios» [1]. Y el mismo Apóstol se compadece de su ignorancia diciendo: «Testifico en su favor que tienen celo de Dios, pero no conforme a un pleno conocimiento» [2].

Tienen ciertamente en gran fervor y un deseo de hacer aquello que creen del agrado de Dios. Pero, como están engañados por su celo o por su voluntad, su intención es errónea. Ni el ojo de su corazón es tan simple que pueda ver con claridad, es decir, que pueda librarse del error. Con todo cuidado, pues, distinguió el Señor las obras de acuerdo con la intención recta o no recta. Y llamó simple al ojo de la mente —esto es, a la intención simple y casi libre de mancha— cuando puede ver con clari-

[1] Jn 16, 2.
[2] Rm 10, 2.

dad. Y «tenebrosa» en el caso contrario. Dice así: «Si tu ojo está sano, todo tu cuerpo estará luminoso» [3]. Esto es, si tu intención es recta, toda la suma de obras que de ella proceden —y que pueden verse como se ven las cosas corporales— será digna de la luz, es decir, buena. Y viceversa.

No se ha de llamar, pues, buena a una intención porque parezca buena, sino porque además de parecer lo es realmente. Tal sucede, por ejemplo, cuando el hombre cree agradar a Dios en aquello que pretende y, además, no se engaña en su estimación. De lo contrario, hasta los mismos infieles —lo mismo que nosotros— harían obras buenas. También ellos, al igual que nosotros, creen que se salvan y agradan a Dios por sus obras [4].

[3] Mt 6, 22.

[4] Dos cosas quedan matizadas en este capítulo: 1) Que la intención no es buena sino en cuanto coincide con la voluntad divina. De este modo se aparta Abelardo de la pura bondad de la intención en sí misma. 2) Sobre la salvación de los infieles, la lógica de Abelardo es terminante: «Donde no hay conocimiento no hay pecado, y donde no hay pecado no hay culpa. Por tanto, los infieles creen que por sus obras se salvan y agradan a Dios.»

CAPÍTULO 13

NO HAY PECADO SINO CONTRA CONCIENCIA

Pudiera preguntar alguien si los perseguidores de los mártires o de Cristo pecaban en aquello que creían agradable a Dios. O, también, si podían dejar de hacer sin pecado lo que creían que no se podía dejar de hacer.

Si nos atenemos a lo dicho arriba —que «el pecado es el desprecio de Dios» o «el consentimiento en aquello en que se cree que no hay que consentir»—, entonces no podemos decir que haya pecado. Tampoco podemos afirmar que sea pecado la ignorancia de algo o incluso la misma carencia de fe con la que nadie puede salvarse [1].

Los que, en efecto, no conocen a Cristo y rechazan la fe cristiana por creerla contraria a Dios, ¿qué desprecio pueden sentir hacia Dios en eso que hacen precisamente por Dios y en lo que, por tanto, creen obrar bien? Sobre todo, si tenemos en cuenta lo que dice el Apóstol: «Si la conciencia no nos condena, tenemos plena confianza ante Dios» [2]. Es

[1] Esta sentencia quedó condenada en el Concilio de Sens. «No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa» (n. 10).

[2] 1Jn 3, 21.

como decir: cuando no vamos contra nuestra conciencia, en vano debemos ser tenidos como reos de culpa ante Dios.

Pero, si la ignorancia de tales cosas no se considera en modo alguno pecado, ¿cómo el mismo Señor ora por los que le crucifican cuando dice: «Padre, perdónales, porque no saben lo que hacen»? [3]. El mismo Esteban, conocedor de este ejemplo, dice intercediendo por los que le lapidaban: «Señor, no les tengas en cuenta este pecado» [4]. Lógicamente, donde antecedió culpa, no parece que haya lugar para el perdón. Por otra parte, Esteban llama claramente pecado a lo que era fruto de la ignorancia.

[3] Lc 23, 34.
[4] Act 7, 60.

CAPÍTULO 14

¿CUÁNTAS ACEPCIONES HAY DE PECADO?

Para responder más plenamente a estas objeciones, es necesario saber que el nombre de pecado tiene distintas acepciones. Por pecado, sin embargo, en sentido propio, sólo cabe entender el «desprecio de Dios» o el «consentimiento en el mal» —como ya hicimos notar más arriba— [1]. De él están inmunes los niños y los disminuidos mentales [2], pues, no pudiendo merecer por carecer de razón, nada se les imputa como pecado. Estos sólo se salvan por los sacramentos.

Recibe también el nombre de pecado la víctima ofrecida por el pecado. Así dice el Apóstol que Jesucristo «fue hecho pecado» [3]. Se llama asimismo pecado o maldición a la pena del pecado. Por eso decimos que se condona el pecado, es decir, que se

[1] Véase c. 3.
[2] Se trata de otra de las afirmaciones polémicas de Abelardo, pero perfectamente consecuentes con su doctrina. Donde no hay intención no hay pecado. Los niños y los disminuidos mentales carecen de razón..., luego.. Los moralistas posteriores trataron de determinar la edad de la razón, con la consiguiente casuística que esto supone.
[3] 2Co, 5, 21.

perdona la pena. Y también que Nuestro Señor Jesucristo «llevó nuestros pecados» [4] y que sufrió las secuelas de los mismos. Pero cuando decimos que los niños tienen el pecado original o que nosotros mismos pecamos en Adán, según el Apóstol, vale tanto como decir que el origen de nuestro castigo o la sentencia de condenación en que incurrimos se remonta a su pecado [5].

A veces llamamos también pecado a las mismas «obras de pecado» y a todo aquello que no entendemos o queremos rectamente. ¿Qué significa que alguien cometió un pecado sino que lo llevó a efecto? Por el contrario, tampoco ha de extrañar que a los pecados mismos los llamemos «hechos», según aquello de san Atanasio: «Y habrán de dar —dice— razón de sus propios hechos. Y los que hicieron el bien irán a la vida eterna y los que hicieron el mal al fuego eterno» [6].

¿Y qué significa la expresión «de sus propios hechos»? ¿Por ventura que sólo se ha de juzgar a los que llevaron a efecto de manera que tendrán mayor recompensa los que más obras hayan realizado? ¿O quiere decir también que está libre de condenación el que no llevó a efecto lo que no quiso realizar, como el mismo diablo, que lo que se propuso en su corazón no logró llevarlo a efecto?

De ningún modo. «De sus propios hechos» quiere decir «del consentimiento de aquellas cosas u obras que se propusieron realizar». Esto es, de los pecados que ante el Señor se consideran como ejecutados, puesto que él los castiga como nosotros las obras. Cuando, pues, Esteban llama pecado a lo que los judíos hacían contra él por ignorancia, se estaba refiriendo a la propia pena que él sufría como secuela del pecado de los primeros padres. Y

[4] Rm 8, 3; Ga 3, 13.
[5] Rm 5, 12.
[6] Mt 25, 46.

también a las mismas penas nacidas de éste o a la misma acción injusta que lapidándolo realizaban. Pedía, pues, que no se les tuviera en cuenta, es decir, que no se les castigara a ellos corporalmente por ello.

Sucede que muchas veces Dios castiga a algunos físicamente sin que tal castigo venga exigido por una culpa. Con todo, tal castigo no se hace sin causa. Como, por ejemplo, cuando envía aflicciones al justo para purificarlo o ponerlo a prueba. O cuando permite que algunos sufran y así se vean libres después de su sufrimiento y sea Él glorificado por el beneficio recibido. Tal sucedió con aquel ciego de quien Él mismo dice: «ni él pecó ni sus padres; es para que se manifiesten en él las obras de Dios» [7]. ¿Puede alguien negar que a veces, junto con los padres pecadores, perecen también los hijos inocentes, como sucedió en Sodoma —y a menudo en muchos otros pueblos— para que el mal sea tanto más temido cuanto más se extiende la pena? Teniendo bien presente esto, pedía san Esteban que el pecado —o pena que le infligían injustamente los judíos— no se les tuviera en cuenta, esto es, que no fuesen castigados por ello corporalmente.

En esto mismo pensaba el Señor cuando decía: «Padre, perdónalos» [8]. Como si dijera: «No tomes venganza de lo que hacen contra mí, ni siquiera con un castigo físico.» Cosa que podía haber hecho con toda razón, aunque no hubiera precedido culpa alguna por parte de ellos a fin de que los demás o ellos mismos, viendo esto, reconocieran a través del castigo que no habían obrado rectamente en este punto. Pero era conveniente que el Señor nos exhortara con este ejemplo de su oración a la virtud de la paciencia y a la demostración del mayor amor. De manera que lo que nos había enseñado de pala-

[7] Jn 9, 3.
[8] Castigo de Sodoma: Gn 18, 23-33; Lc 23, 34.

bra —esto es, a orar, incluso por los enemigos— nos lo demostrara también con el ejemplo.

Al decir, pues, «perdónalos», no estaba refiriéndose a una culpa anterior ni al desprecio que hacia Dios podrían haber sentido ellos entonces. Se refería más bien al motivo para imponer una pena que no sin causa podría haberse seguido de allí, según dijimos. Y ello aunque no hubiera culpa alguna previa, como sucedió con el profeta, que, enviado contra Samaria, comió y obró lo que había prohibido el Señor. Pero, a pesar de que en su conducta no había desprecio de Dios —pues había sido engañado por otro profeta—, incurrió en la pena de muerte, no tanto por su culpa, pues era inocente, cuanto por haber ejecutado la obra [9].

«Dios cambia a veces su sentencia —observa san Gregorio— pero nunca sus designios.» Esto es, dispone muchas veces no llevar a efecto las amenazas con que, por alguna causa, mandó o prohibió alguna cosa. Su designio, sin embargo, permanece inalterable: lo que en su presciencia dispone que se haga nunca deja de ser eficaz. Vemos así que, cuando ordenó a Abrahán inmolar a su hijo [10] o cuando amenazó destruir a los ninivitas, no cumplió lo que había prometido, cambiando de este modo, como acabamos de decir, su sentencia. De la misma manera, el profeta arriba citado, a quien se le había prohibido comer mientras caminaba, creyó violar con ello la sentencia divina y cometer el mayor delito. Pero oyó a otro profeta que se decía enviado del Señor para poner remedio a su debilidad con la comida. Comió, por tanto, sin culpa, pues decidió con ello evitar la culpa. Ni la muerte repentina le causó ningún mal, pues le libró de las miserias de la vida presente. Sirvió además a muchos de ejemplo al ver cómo el justo era castigado sin culpa, y cómo se

[9] 1R. 13, 11-24.
[10] Gn 22, 1-12.

cumplía en él lo que en otro pasaje se dice al Señor: «Tú, oh Dios, como eres justo, con justicia todo lo gobiernas aun cuando condenes a quien no debe ser castigado» [11]. Quiere decir: «condenas no a la muerte eterna, sino a la temporal».

Si algunos, como los niños, se salvan sin ningún mérito de su parte —y alcanzan únicamente la vida eterna por la gracia—, no es absurdo pensar que otros sufran penas físicas que no han merecido. Consta, en efecto, que muchos niños mueren sin la gracia del bautismo y que son condenados tanto a la muerte eterna como a la corporal. Y consta igualmente que muchos inocentes son castigados. ¿Tiene, por consiguiente, algo de extraño que quienes crucificaron al Señor incurrieran no sin razón en una pena temporal por su acción injusta? ¿Y qué explicación, si no, tiene decir «perdónalos», esto es, perdónalos la pena en que podrían haber incurrido no sin razón?

Si, pues, no se llama propiamente pecado —esto es, desprecio de Dios— a lo que éstos hicieron e incluso a la misma ignorancia, tampoco la falta de fe es pecado. Si bien esta última cierra necesariamente las puertas de la vida eterna a los adultos dotados del uso de la razón. Para condenarse, en efecto, es suficiente no creer en el Evangelio, ignorar a Cristo, no recibir los sacramentos de la Iglesia. Y esto, aun cuando no se haga, no tanto por malicia cuanto por ignorancia. La Verdad dice de ellos: «El que no cree ya está condenado» [12]. Y el Apóstol: «Si no lo conoce, tampoco él es conocido» [13].

Cuando decimos, pues, que pecamos por ignorancia, esto es, que hacemos lo que no hay que hacer, entendemos por «pecar» no el desprecio de Dios, sino la acción misma. Los mismos filósofos

[11] Sb 12, 15.
[12] Jn 3, 18.
[13] 1Co 14, 38.

llaman «pecar» a hacer o decir algo de forma inconveniente, aunque no parezca tener nada que ver con la ofensa de Dios. Dice así Aristóteles cuando habla de la no recta aplicación de los relativos a un objeto: «En realidad, no parece que puede hacerse la conversión cuando no se aplica convenientemente a aquello de lo que se está hablando. No se realiza, pues, la conversión si el que hace la aplicación peca, atribuyendo al ala del ave lo que es propio del ave» [14].

Es lógico, pues, que si llamamos pecado a todo lo que hacemos desordenadamente o que atenta contra nuestra salvación —aunque no aparezca en ello desprecio de Dios— lo llamemos también a la falta de fe y a la ignorancia de lo que es necesario creer para la salvación. Pienso, no obstante, que se ha de llamar propiamente pecado a lo que en ningún momento puede darse sin culpa. Ahora bien, ignorar a Dios, no tener fe en él e incluso las mismas obras que no se hacen rectamente, pueden encontrarse en muchos sin culpa de su parte [15].

¿Qué culpa se puede imputar a quien no cree en el Evangelio o en Cristo porque no llegó hasta él la predicación, si el Apóstol dice: «¿Cómo creerán en aquel a quien no han oído? ¿Y cómo oirán sin que se les predique?» [16]. Cornelio no creyó en Cristo hasta que le fue enviado Pedro, quien le instruyó en la fe [17]. Anteriormente había conocido y amado a Dios, según la ley natural, cosa que le mereció que su oración fuera escuchada y que sus limosnas fueran gratas a Dios. Pero no nos atreveríamos a prometerle la vida eterna —por buenas que parecieran sus obras— si hubiera tenido que dejar esta vida antes de creer en Cristo. Tampoco lo podríamos contar entre los fieles, sino más bien entre los infieles, por preocupado que hubiese estado por su salvación.

[14] Aristóteles, *Categorías*, VII, 6b.

[15] Es otra de las pruebas y argumentos usados por Abelardo para demostrar que no hay pecado allí donde no hay voluntad o intención. La ignorancia de Dios o de la fe pueden encontrarse en muchos sin culpa alguna de su parte.

[16] Rm 10, 14.

[17] Act 10, 1-48.

Muchos de los juicios de Dios son, en efecto, un abismo. A veces atrae a quienes se resisten o que menos se preocupan por su salvación. Y rechaza por un insondable designio de su providencia a quienes se ofrecen o están más dispuestos a creer. Tal es el caso del que se ofreció y fue rechazado: «Maestro —exclamó—, te seguiré dondequiera que vayas» [18]. Y a otro que pedía excusas por tener que atender a su padre, ni una sola hora le toleró esta piadosa excusa [19].

Finalmente, increpando la obstinación de ciertas ciudades, les dice: «¡Ay de ti, Corozaín! ¡Ay de ti, Betsaida! Porque si en Tiro y en Sidón se hubieran hecho los milagros que se han hecho en vosotros, tiempo ha que con saco y ceniza se hubieran convertido» [20]. Les brindó no sólo su predicación, sino también el espectáculo de sus milagros, sabiendo de antemano que no habían de creer. Por el contrario, a otras ciudades de los gentiles —que no ignoraba que estaban dispuestas a recibir la fe— no las consideró entonces dignas de su visita. En el supuesto de que en estas ciudades murieran algunos privados de la palabra de la predicación, aunque estuvieran prontos para recibirla, ¿quién podrá imputárselo a culpa, pues vemos que sucedió sin culpa alguna de su parte? Afirmamos, no obstante, que esta infidelidad en que murieron es suficiente para su condenación. Con todo, la causa de tal ceguera en la que les dejó el Señor nos parece menos clara. Quizás nos es permitido atribuirles un pecado, aunque no tengan culpa alguna. Parece absurdo que el Señor los condene sin pecado.

[18] Mt 8, 19.

[19] Mt 8, 19.

[20] Mt 11, 21.

Como ya hemos observado repetidas veces, nosotros pensamos que sólo se puede llamar pecado a aquel en que hay culpa por negligencia. Pensamos igualmente que éste no puede darse en ningún hombre —sea cual sea su edad— sin que por ello merezca ser condenado. No veo, en cambio, cómo se puede imputar como culpa a los niños —o a quienes no ha sido anunciada la fe— el no creer en Cristo, cosa que es propia de la infidelidad. Dígase lo mismo de cuanto se hace por ignorancia invencible o que no hemos podido prever, como cuando en el bosque alguien mata a un hombre a quien no ve mientras trataba de asaetear fieras o aves.

Al decir que éste peca por ignorancia —lo mismo que cuando confesamos que hemos pecado no sólo de obra, sino también de pensamiento— no lo entendemos en sentido estricto o propio, como equivalente de culpa. Le damos una acepción amplia, a saber, como lo que de una u otra forma no ha de hacerse, sea por error, sea por ignorancia, o por cualquier otro modo indebido.

Pecar por ignorancia es no ser culpable de algo, sino hacer lo que no se debe. Pecar con el pensamiento es querer con la voluntad lo que de ninguna manera se debe querer. Pecar de palabra y de obra es decir o hacer lo que no es conveniente, aunque suceda por ignorancia y contra nuestra voluntad. En este sentido decimos que pecaron de obra los que perseguían a Cristo y a los suyos, a los que creían debían perseguir. Habrían pecado más gravemente si, obrando contra su propia conciencia, los hubieran perdonado [21].

[21] Recapitulación de toda la doctrina abelardiana sobre la intención. La postura totalmente racional del maestro Abelardo hizo que recayera sobre ella la condenación del Concilio de Sens: «Cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa» (n. 10). «El hombre no se hace mejor ni peor por sus obras» (n. 13). «Ni la obra, ni la voluntad, ni la concupiscencia, ni el placer que le mueve es pecado, ni debemos querer que se extinga» (n. 19).

CAPÍTULO 15

SE PREGUNTA SI TODO PECADO ESTÁ PROHIBIDO

La pregunta es si Dios nos prohíbe todo pecado. Responder afirmativamente parecería que Dios actúa contra razón, puesto que en esta vida no se puede pasar sin cometer pecados, al menos, veniales. Ahora bien, si nos mandó evitar todos los pecados —y en realidad no podemos evitarlos todos—, entonces no nos impuso un yugo suave y una carga ligera, sino un peso que excede nuestras fuerzas y que no podemos soportar de ninguna manera, tal como el Apóstol afirma del yugo de la Ley [1].

¿Puede, en efecto, verse alguien libre al menos de una palabra ociosa y —sin irse nunca de la lengua— alcanzar la perfección de que nos habla Santiago cuando dice: «si alguno no cae hablando es un hombre perfecto?» [2]. Pienso que a nadie se le oculta lo difícil y, aún más, lo imposible que resulta a nuestra debilidad permanecer libres de pecado, sobre todo habiéndonos dicho el mismo Apóstol poco antes: «todos caemos muchas veces» [3]. Y que otro

[1] En Rm 7 y Ga 3 explica san Pablo —el Apóstol— el significado de la Ley para los cristianos.

[2] St 3, 2.

[3] St 3, 2.

Apóstol de gran perfección afirme también: «si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos y la verdad no está en nosotros» [4].

Esto es verdad si tomamos la palabra «pecado» en sentido amplio, como ya explicamos, y llamamos también «pecado» a todo lo que hacemos sin deber hacerlo. Si, por el contrario, entendiendo el pecado en un sentido propio, sólo llamamos «pecado» al desprecio de Dios, entonces se puede pasar toda una vida sin cometerlo, aunque con máxima dificultad. Como recordamos más arriba, Dios no nos prohíbe sino el consentimiento en el mal con el que le despreciamos, aunque su mandato parezca referirse a la acción. Así lo explicamos ya, demostrando que de otro modo no podríamos observar absolutamente sus mandamientos.

De los pecados, unos se llaman veniales, es decir, leves; otros, mortales o graves. De los mortales, a su vez, hay algunos que se llaman crímenes, y son aquellos que, si llegan a conocerse, pueden hacer infame o culpable de crimen a una persona. Hay otros que no se llaman así [5]. Los veniales son tales cuando consentimos en lo que sabemos que no se ha de consentir, pero sin tener entonces presente en la memoria eso que sabemos. Es claro que sabemos muchas cosas aun cuando estemos dormidos o no nos acordemos de ellas. Ni cuando dormimos perdemos nuestros conocimientos o nos volvemos tontos, ni cuando despertamos nos hacemos sabios.

[4] 1Jn 1, 8

[5] Se da aquí una división mínima del pecado, pecado venial, pecado mortal o grave y crimen. De cada uno de ellos se da su definición respectiva. La distinción de los pecados se encuentra ya en san Agustín, que distingue entre pecado venial y mortal. La escolástica (sobre todo, santo Tomás, *Suma teológica*, I, II, 88, 1) elaboró la doctrina y clasificación de los pecados que ha permanecido vigente hasta hoy. Para un estudio del pecado y su valoración hoy véase M. Vidal, *Moral de actitudes*, t. I, pp. 485-637.

A veces nos propasamos en una charla vana, en una comida o bebida superflua, cosa que sabemos que no se debe hacer. Pero en ese momento no nos acordamos de que no se debe hacer.

Se llaman, pues, pecados veniales o leves aquellos cuyo consentimiento tiene lugar por olvido. Son pecados que no merecen una pena grave y que no traen como secuela grave la expulsión de la Iglesia o la imposición de una abstinencia grave. Para que nos sean perdonados estas negligencias, nos arrepentimos recitando muchas veces las palabras de la confesión cotidiana [6]. En ella no se han de recordar las culpas graves, sino las leves. Tampoco debemos decir en ella: «pequé por perjurio, por homicidio, adulterio» o faltas semejantes, calificada como pecados mortales o graves. En este tipo de faltas no incurrimos por olvido, como en las primeras; antes al contrario, las cometemos intencionada y deliberadamente. Y también nos hacemos abominables ante Dios conforme a aquello del Salmista: «corrompidos, de conducta abominable» [7]. Como si dijera: «Se han corrompido y se han hecho muy dignos de odio por todo aquello que a sabiendas intentaron hacer.»

De este tipo de faltas, algunas se llaman «crímenes». Son aquellas que, conocidas por sus consecuencias, degradan al hombre con la afrenta de una culpa grave, como, por ejemplo, consentir en el perjurio, el homicidio, el adulterio, que tanto escandalizan a la Iglesia. Pero entregarse más de lo necesario a la comida o adornarse por vanidad sobrepasando una discreta elegancia, y hacerlo conscientemen-

[6] Los pecados veniales son perdonados... cuando nos arrepentimos recitando muchas veces las palabras de la *confesión cotidiana*. Evidentemente, no se trata de la acusación ante el sacerdote, sino de la confesión ante Dios, por ejemplo, con la fórmula del «Yo, pecador...».

[7] Sal 14, 1.

te, no se deben considerar como crímenes. Para muchos, son más dignos de alabanza que de vituperio [8].

[8] Los *crímenes* —delitos— señalan la diferencia entre la moral y el derecho. Son aquellos «que por sus consecuencias degradan al hombre con la afrenta de una culpa grave».

CAPÍTULO 16

¿ES MEJOR ABSTENERSE DE LAS CULPAS LEVES QUE DE LAS GRAVES?

Hay quienes estiman más perfecto, y, por lo mismo, mejor, evitar los pecados veniales que los crímenes, porque parece más difícil y supone un esfuerzo mayor. A éstos les responderé primero con el dicho ciceroniano: «No por difícil es glorioso» [1]. De lo contrario, tendrían mayor mérito ante el Señor quienes soportaron el pesado yugo de la Ley, que quienes le sirven con libertad evangélica. Pues el temor tiene un castigo o pena que el amor perfecto no tolera. Y los que actúan por miedo o temor sufren más que aquellos a quienes el amor hace obrar espontáneamente.

Por eso el Señor exhorta a los fatigados y cargados a tomar el yugo suave y la carga ligera [2], es decir, a pasar de la servidumbre de la Ley que los

[1] Cicerón fue uno de los clásicos moralistas conocidos de Abelardo. También Eloísa lo cita en su correspondencia con éste. La influencia de otros moralistas, como Séneca y Sócrates, es notoria en las cartas cruzadas entre los dos amantes. Véase *Cartas de Abelardo y Eloísa,* trad. Pedro R. Santidrián y Manolita Astruga, Alianza, Madrid, en prensa.

[2] Mt 11, 28-30.,

oprimía a la libertad del Evangelio. Y a consumar por amor —que todo lo soporta sin dificultad y todo lo tolera— lo que habían comenzado por temor. Pues nada hay difícil para el que ama, sobre todo cuando el amor de Dios, no carnal sino espiritual, es tanto más fuerte cuanto más verdadero.

¿Quién ignora, además, que es más difícil precavernos de una pulga que de un enemigo? ¿O de la molestia de una piedrecilla que de una grande? Pero ¿pensamos acaso que es mejor o más saludable evitar esto porque es más difícil? No, ciertamente. ¿Y por qué? Porque lo más difícil de precaver puede perjudicarnos menos. Así pues, aun suponiendo que es más difícil librarnos de los pecados veniales que de los crímenes, sin embargo, urge evitar más estos últimos porque son más peligrosos y porque merecen mayores penas. Y, finalmente, porque creemos que ofenden más a Dios y le desagradan más.

Cuanto más nos unimos a Él por amor, con más cuidado debemos evitar aquello que más le ofende y que Él más reprueba. Quien de verdad ama a alguien se esfuerza por evitar no tanto su propio daño, cuanto la ofensa o el desprecio del amigo. «La caridad —dice el Apóstol— no busca su interés» [3]. Y también: «que nadie procure su propio interés» [4].

Por consiguiente, si debemos evitar los pecados no tanto por el daño que nos causan cuanto por la ofensa que supone para Dios, es lógico pensar que se han de evitar los que más le ofenden. Teniendo en cuenta, por otra parte, aquel verso sobre la honestidad de las costumbres:

> *Oderunt peccare boni virtutis amore* [5].
> Los buenos odian el pecado por amor de la [virtud.

[3] 1Co 12, 5.
[4] 1Co 10, 24
[5] Horacio, *Epistola ad Pissones*, I, 16.

Es evidente que se han de odiar más aquellas cosas que se estiman más vergonzosas en sí mismas. Y también aquellas que más se apartan de la honestidad de la virtud y que naturalmente más ofenden a los demás.

Comparemos, finalmente, los pecados veniales con los crímenes. Así podremos juzgar con más precisión cada pecado en relación con los demás, como, por ejemplo, el exceso en la comida con el perjurio y el adulterio. Preguntémonos después en qué transgresión de éstas se peca más o se desprecia y se ofrende más a Dios. Quizá me respondas que no lo sabes, dado que algunos filósofos juzgaron que todos los pecados eran iguales [6]. Quizás quieras adherirte a esta filosofía o mejor a esta estupidez supina que cree que es igualmente bueno abstenerse tanto de los crímenes como de los pecados veniales. Ahora bien, si es igualmente malo cometer los unos y los otros, ¿por qué, entonces, preferirá uno abstenerse de los pecados veniales antes que de los crímenes?

Quizás pregunte alguien cómo podemos saber que a Dios le desagrada más el adulterio que el exceso en la comida. Pienso que la Ley divina nos puede enseñar al respecto. Para castigar la última falta no estableció pena alguna. Por el contrario, para el adulterio no decretó una pena cualquiera, sino que lo condenó con la suma pena de muerte. Cuanto más se hiere el amor del prójimo —al que el Apóstol llama «plenitud de la Ley» [7], más se va contra este amor y se peca más gravemente.

No me negaré, sin embargo, a discutirlo si, he-

[6] Recordaría aquí Abelardo la bien conocida teoría de la virtud como un todo indivisible, enseñada por Sócrates y, más tarde, por los estoicos. Las diferentes virtudes no son más que diversos nombres para una única realidad. No hay razón para decir que una virtud es superior a otra o que un vicio es peor que otro.
[7] Rm 12, 10.

cha la comparación uno por uno de los pecados veniales y los crímenes, queremos también compararlos —para dejar a todos contentos— en conjunto.

Imaginemos que uno consigue con gran trabajo liberarse de sus pecados veniales. Imaginemos también que no se preocupa de evitar ningún crimen y que, una vez liberado de los primeros, se gloría de ello. ¿Puede pensar alguien que este nuestro hombre ha pecado más levemente o que es mejor al evitar los unos e incurrir en los otros?

Después de haber hecho la comparación de los pecados tanto de cada uno en particular —según dijimos— como en conjunto, pienso que es evidente que quien evita los pecados veniales no es mejor ni más perfecto que quien evita los crímenes. Confieso, no obstante, que, si uno después de haber evitado los crímenes es capaz de evitar como conviene los veniales, su virtud ha llegado ciertamente a la perfección. Pero no por ello los segundos —que representan la perfección de la virtud— se han de preferir a los primeros, ni merecen la misma recompensa. Sucede muchas veces que, al levantar un edificio, quienes lo terminan y quienes lo rematan colocando la última viga —perfeccionando así la obra que hasta terminar la casa no lo estaba— realizan menos esfuerzo que quienes trabajaron los primeros.

Creo que, para conocer el pecado, he trabajado lo suficiente, según recuerdo, con lo hasta aquí expuesto. De este modo se podrá evitarlo tanto mejor cuanto más cuidado se ponga en conocerlo. El justo, en efecto, no puede dejar de conocer el mal. Ni nadie puede verse libre de un vicio si no lo conoce.

CAPÍTULO 17

DEL PERDÓN DE LOS PECADOS

Acabamos de presentar las heridas del alma. Estudiemos ahora los remedios para su curación, según el consejo de san Jerónimo: «Médico, si eres un buen médico danos la causa de la salud, ya que diagnosticaste la causa de la enfermedad» [1].

Si, pues, ofendemos a Dios con el pecado, nos queda por ver de qué manera nos reconciliamos con Él. Tres cosas se dan en la reconciliación del pecador con Dios, a saber: la penitencia o arrepentimiento, la confesión y la satisfacción [2].

[1] Cita sin contrastar, tomada de san Jerónimo, uno de los autores más admirados y queridos de Abelardo.

[2] Aparecen aquí ya las características especiales de la reconciliación por el sacramento de la penitencia.

CAPÍTULO 18

¿A QUÉ LLAMAMOS PROPIAMENTE PENITENCIA?

En sentido propio se llama penitencia al dolor del alma por aquello en lo que ha delinquido. Es, por ejemplo, el dolor que uno siente cuando ha quebrantado un mandamiento.

Esta penitencia es fruto del amor de Dios y, entonces, es provechosa. A veces nace de un daño que querríamos evitar. Tal es el caso del arrepentimiento de los condenados, de quienes está escrito: «Al verle quedarán consternados, sobrecogidos de espanto, estupefactos por lo inesperado de su salvación. Se dirán, mudando de parecer, gimiendo con el espíritu angustiado: "Éste es aquel de quien entonces nos burlábamos."» [1]. Leemos también que Judas se arrepintió de haber traicionado al Señor [2]. Pero esta penitencia o arrepentimiento fue provocada en él no tanto por la culpa del pecado, cuanto por la vileza que sentía de sí mismo al saberse condenado por el juicio de todos.

Sabemos, en efecto, que cuando uno arrastra a otro a la perdición —corrompiéndole con dinero o

[1] Sb 5, 2-3.
[2] Mt 27, 3.

de cualquier otra forma— por nadie es tenido más vil el traidor que por el propio corruptor. Y nadie se fía menos de él que quien más a fondo ha experimentado su infidelidad. Así vemos todos los días que muchos, al tener que dejar esta vida, se arrepienten de los crímenes cometidos y los lloran con grave compunción, no tanto por haber ofendido a Dios —o por odio al pecado cometido—, cuanto por miedo al castigo en el que temen ser arrojados. Se mantienen en su injusticia, pues no les desagrada tanto lo inicuo de su culpa, cuanto la gravedad de la pena que es justa. Ni aborrecen tanto lo que hicieron por ser malo, cuanto el juicio de Dios, porque temen sus castigos.

De este modo odian más la justicia que la injusticia. La justicia divina entrega a éstos a su réprobo sentir [3], obcecados como están durante tanto tiempo, aunque después de exhortarlos a dejar su maldad. Los arroja luego de su presencia —tocados, como están, de su ceguera— para que no tengan conocimiento de la penitencia saludable ni puedan advertir cómo se debe satisfacer por los pecados.

¡A cuántos vemos todos los días morir entre amargos gemidos! Se acusan de usura grave, de rapiña, de opresión a los pobres o de cualquiera otra injusticia cometida. Y finalmente consultan al sacerdote para reparar todos estos pecados. Si a éstos se les aconseja —como debe hacerse— que vendan todo lo que tienen y lo restituyan a los que se lo quitaron —conforme a aquello de san Agustín: «cuando pudiendo devolverse lo ajeno no se devuelve, no hay penitencia, se finge»—, su respuesta manifiesta a las claras lo vana que es su penitencia.

[3] Solamente la contrición —arrepentimiento perfecto— y no la atrición —arrepentimiento imperfecto— perdona los pecados. En el Concilio de Sens se condenaron estas dos proposiciones: «No hubo en Cristo espíritu de temor de Dios» (n. 11), y «aun el temor casto está excluido de la vida futura» (n. 15).

«¿De qué vivirá mi familia?», dicen. «¿Qué habré de dejar a mis hijos y a mi mujer? ¿Cómo se mantendrán?».

Contra éstos va dirigida en primer lugar la increpación del Señor: «¡Necio! Esta misma noche te reclamarán el alma; las cosas que preparaste, ¿para quién serán?» [4]. ¡Desdichado de ti, cualquiera que seas, si eres así! Te diré más: ¡Eres el más desdichado de todos los desdichados y el más necio de los necios! ¿De manera que no te preocupas de salvarte a ti, sino en qué habrás de dejar a los otros? ¿Con qué presunción te enfrentas a Dios —a cuyo temible juicio serás traído— para hacerte grato a los tuyos, a los que enriqueces con lo robado a los pobres? ¿Quién no se reirá de ti al oír que esperas que los otros serán más propicios contigo que tú mismo? Confías en las limosnas de los tuyos y —como crees que tienes en ellos tus sucesores— los haces herederos de tu maldad, pues les dejas unos bienes ajenos que les hacen posesores con rapiña. Arrebatas la vida a los pobres, robándoles lo que es suyo y de lo que han de vivir. Y además maquinas matar en ellos a Cristo, según lo que Él mismo dijo: «En verdad os digo que cuanto hicisteis a uno de estos hermanos míos más pequeños a mí me lo hicisteis» [5].

¿Qué esperas, pues, del justo juez, tú que eres perversamente piadoso con los tuyos y, al mismo tiempo, cruel contigo y con Dios? Quieras o no, te estás acercando al juicio de Dios, que no sólo pedirá cuenta de los robos, sino hasta de una palabra ociosa. El castigo infligido a los primeros padres puso enseguida de manifiesto la severidad de su venganza. Adán pecó una vez, y —como recuerda san Jerónimo— su pecado, en comparación de los nuestros, fue levísimo. No oprimió a nadie con violencia ni quitó nada a nadie. Por una sola vez gustó de un

[4] Lc 12, 20.
[5] Mt 25, 40.

fruto que se podía reponer. Y en tan leve transgresión —cuyo castigo se extendió a toda su posteridad— el Señor quiso demostrar de antemano lo que había de hacer con las culpas más graves. El rico de quien dice el Señor [6] que descendió a los infiernos —no por haber robado lo ajeno, sino por no haber compartido con Lázaro los bienes propios, de los que vivía lícitamente— está demostrando a las claras con qué penas serán heridos los que se apropian de los bienes ajenos. ¡Así fue condenado y sepultado en los infiernos quien no repartió sus bienes! Tu recuerdo irá al sepulcro contigo. Pronto se secarán las lágrimas de los que te acompañaron en el duelo, según aquello del retórico Apolonio:

Lacryma nihil citius arescit [7].
Nada se seca más rápido que las lágrimas.

Tu mujer se preparó ya para unas nuevas nupcias, dispuesta a satisfacer los placeres de su nuevo marido con las rapiñas que tú le dejaste. Estando tú todavía de cuerpo presente, calentará tu cama para un extraño, mientras tú, infeliz, habrás de gustar esos placeres envuelto en las llamas de la gehena. Y lo mismo cabrá esperar de tus hijos.

Si alguien les preguntara por qué no se acuerdan de ti, haciéndote propicio con sus limosnas, quizá se excusarían con muchas razones. Dirían: «¡Como él no quiso ayudarse a sí mismo! ¡Qué disparate cometió al pensar que otros le ayudarían! Debió preocuparse ante todo de sí mismo y no de encomendar a los demás la salvación de su alma. ¿Es que creyó que otro le iba a ayudar más que él mismo? Quien era cruel consigo mismo, ¿en la misericordia de quién podía esperar?» Podrían, finalmente, encontrar un pretexto como excusa a su avaricia, y decir:

[6] Lc 16, 19-31.
[7] Sin duda se refiere a Apolonio de Rodas, que se estableció en Roma (siglo I a.C..) y que fue maestro de Cicerón.

«Sabemos, además, que lo que nos dejó no era tan suyo como para que debamos hacer limosnas con ello.»

Todos los que esto oigan se reirán y lo harán con razón. En cambio, aquel miserable que hizo llorar en este mundo a los pobres expoliados, llorará eternamente en el infierno. Hay quienes tratan de ocultar su negligencia a los hombres —pero no a Dios— para excusarse de reparar sus pecados. Alegan para ello que son tantos aquellos a quienes despojaron, que les resulta de todo punto imposible conocerlos o encontrarlos. Y, dado que no se preocupan absolutamente de ello, merecen que se les aplique el juicio del Apóstol: «si no lo conoce, tampoco él es conocido» [8]. No los encuentran porque no los buscan. Los encontrará la diestra de Dios a quien despreciaron: «Tu diestra llegará a los que te odian» [9]. El mismo profeta que esto dijo —visiblemente sobrecogido de pavor ante la diestra de Dios y pensando que no hay otro lugar donde se pueda huir de ella— dice en otro pasaje: «Adónde iré yo lejos de tu espíritu? ¿Adónde de tu rostro podré huir? Si hasta los cielos subo, allí estás tú, si voy a parar a lo último del abismo, allí estás» [10].

Y, como con frecuencia la avaricia de los sacerdotes no es menor que la del pueblo —«tal será el pueblo como el sacerdote», en palabras del profeta [11]—, a muchos seducirá la codicia de los sacerdotes que les prometerán una vana seguridad. Les dirán que ofrezcan lo que tienen para sacrificios y compren las misas que bajo ningún concepto podrían tener gratis [12]. Consta, en efecto, que en este

[8] 1Co 14, 38.
[9] Sal 21, 9.
[10] Sal 139, 8.
[11] Os 4, 9.
[12] Aparece aquí uno de los abusos de la Iglesia medieval que tendrá sus graves consecuencias hasta provocar la reforma. Abelardo no pierde ocasión para fustigar los vicios de los clérigos: ignorancia, abuso de las riquezas, lujo en los conventos, excesos en la comida y bebida, etc. En el c. 26 de esta obra volverá sobre este mismo tema. Sobre ello, ver *Historia calamitatum* y *Carta VI* sobre la vida religiosa, en *Cartas de Abelardo y Eloisa,* nota 1, p. 65.

negocio de favores el precio ha sido tasado de antemano por ellos. Un denario por una misa, y cuarenta por una misa todos los días al año. No aconsejan a los moribundos que restituyan lo robado, sino que lo ofrezcan en forma de sacrificio. Sin embargo, está escrito lo contrario: «Inmola a un hijo a los ojos de su padre, quien ofrece víctima a costa de los bienes de los humildes» [13]. Porque más aflige al padre la ejecución de su hijo en su presencia que cuando no la puede ver. Y el pobre siente como si su hijo fuera inmolado al ver que los bienes que eran su sustancia son ofrecidos en sacrificio.

Y la Verdad, anteponiendo la misericordia al sacrificio, dice: «Id, pues, a aprender qué significa aquello de "misericordia quiero, que no sacrificio"» [14]. Retener lo robado es peor que no tener misericordia. Quitar a los pobres lo suyo es peor que no dar de lo nuestro, según recordamos más arriba al hablar de la condenación del rico [15].

[13] Si 34, 20.
[14] Mt 9, 13.
[15] Contra lo que se suele pensar, teólogos y escritores medievales se muestran sumamente sensibles frente a los pecados llamados «contra el séptimo mandamiento». Un ejemplo bien palpable es el texto que nos ofrece aquí Abelardo. Toda esta doctrina quedó expresada en aquel principio: «No hay perdón sin restitución.»

CAPÍTULO 19

DE LA PENITENCIA SALUDABLE

Acabamos de hablar de la penitencia infructuosa. Reflexionemos ahora sobre la penitencia saludable con tanto más cuidado cuanta más utilidad tiene. A esta penitencia saludable invita el Apóstol a quien se obstina y no hace caso del temible juicio de Dios. «¿Desprecias tal vez —le dice— sus riquezas de bondad, de paciencia, sin reconocer que esa bondad de Dios te impulsa a la conversión?» [1].

Con estas palabras declara abiertamente lo que significa la penitencia saludable. Ésta procede del amor de Dios más que del temor. Y nos manda dolernos de haber ofendido y despreciado a Dios más por ser bueno que por ser justo. Y lo despreciamos por más tiempo, ya que creemos que no nos va a juzgar inmediatamente de su desprecio. Sucede lo contrario con los príncipes de este mundo que no saben perdonar cuando son ofendidos, ni retardan la venganza de sus ofendas.

Por eso Dios castiga con una pena más grave su desprecio y es tanto más severo en su castigo cuanto más paciente fue en la espera. Así lo demuestra el mismo Apóstol a continuación: «Por la dureza e impenitencia de tu corazón vas atesorando contra ti cólera para el día de la cólera» [2]. Entonces será el día de la cólera; ahora, el de la mansedumbre. Entonces, el día de la venganza; ahora, el de la paciencia. Él castigará su desprecio —según las exigencias de la justicia— con tanto mayor rigor, cuanto menos debió ser despreciado y cuanto más tiempo aguantó tal desprecio.

Tememos ofender a los hombres y por vergüenza evitamos ofender a aquellos a quienes no nos impide hacerlo el temor. Cuando fornicamos buscamos sitios ocultos para no ser vistos por los hombres, pues en tal trance no podemos soportar la vista de un hombre. Sabemos que Dios está presente y que nada se le puede ocultar. No nos avergonzamos de ser vistos por Él y por toda la corte celestial en este acto de torpeza, que nos confundiría por la simple vista de un hombrecillo cualquiera [3]. Nos aterra tener que presentarnos ante un simple juez terreno de quien sabemos que sólo puede imponernos una pena temporal no eterna. El afecto carnal nos obliga a hacer o tolerar muchas cosas; el espiritual, muy pocas. Ojalá hiciéramos tantas cosas por Dios —a quien le debemos todo— como hacemos o toleramos por la mujer y los hijos e incluso por una meretriz cualquiera.

Os pido, por favor, que me digáis con qué pena se ha de castigar una injuria por la que hasta anteponemos una meretriz a Dios. Él mismo se queja por el profeta de que no se le manifieste un amor como a Padre, ni un temor debido como a Señor. «El hijo —dice— honra a su padre, el siervo a su

[1] Rm 2, 4.

[2] Rm 2, 5.

[3] No sería temerario pensar aquí en sus experiencias amorosas con Eloísa con motivo de sus visitas al convento donde ella estaba. Este mismo recuerdo aparece en el c. 7, nota. Para la comprobación de cuanto decimos, ver *Cartas de Abelardo y Eloísa,* carta IV.

señor. Pues si yo soy Padre, ¿dónde está mi honra? Y si Señor, ¿dónde mi temor?» [4].

Dios se queja de que el padre y el señor son preferidos a Él. Piensa, entonces, cuál será su indignación al verse pospuesto a una meretriz y al sentirse más despreciado por la suma paciencia de su bondad, por donde más se le debió amar. Los verdaderos penitentes se mueven a compunción no tanto por el temor de las penas, cuanto llevados por el amor de Dios, atendiendo precisamente a su bondad y a su extremada paciencia. Así lo dice la exhortación del Apóstol antes citada, donde se describe detalladamente la penitencia saludable. Dice, en cambio, al que no lo experimenta: «desprecias las riquezas de su bondad», es decir, su rica y copiosa bondad o la abundante benignidad de su longánime paciencia por la que ha tanto tiempo que te tolera. Y las desprecias porque no te castiga enseguida ya que ignoras o no tienes en cuenta que te empuja su gran benignidad al arrepentimiento en cuanto está de su parte. Trata, en una palabra, de que consideres y sepas los motivos por los que deberías empezar a arrepentirte por haber menospreciado a un ser tan bueno. Y ésta es, en verdad, la penitencia saludable. En ella el dolor y la contrición nacen del amor de Dios —a quien sabemos tan bueno— más que del temor a sus castigos.

No puede, en efecto, permanecer el pecado con este gemido y contrición de corazón que llamamos «penitencia verdadera». Es decir, no puede coexistir con el desprecio de Dios o el consentimiento en el mal, pues el amor de Dios que inspira tal gemido no se compadece con la culpa. Este gemido nos reconcilia al instante con Dios y nos alcanza el perdón de los pecados pasados. Dice a este propósito el profeta: «Y cuando el malvado se aparta de su maldad, vive» [5], es decir, se hace digno de la salvación de su alma. No dice en el año o en el mes, la semana o el día en que se convierta, sino en la hora o instante. Con ello demuestra que inmediatamente se hace digno de perdón. Y, también, que ya no merece la pena eterna en la que consiste la condenación del pecado. Si se va de esta vida con ese gemido, ya no se hunde en la gehena, aunque la necesidad le impida ir a confesarse o cumplir la penitencia o satisfacción.

Esto equivale a decir que Dios le condona el pecado, esto es, que su nueva situación merece que Dios no le castigue eternamente por su pecado anterior. Cuando Dios condona su pecado a los que se arrepienten, no les perdona toda la pena, sino tan sólo la eterna. A muchos de los arrepentidos a quienes sorprendió la muerte antes de cumplir en esta vida la penitencia impuesta, les están reservadas las penas del purgatorio, no del infierno [6].

Es, por tanto, incierta la duración de aquel supremo día del juicio en el que muchos de los fieles serán repentinamente castigados. Y ello a pesar de que la resurrección se hará «en un instante, en un pestañear de ojos» [7]. De este modo podrán satisfacer las culpas que, según el decreto de Dios, difirieron o no les dejaron cumplir.

[4] Mt 1, 6.

[5] Ez 23, 14-15.

[6] *Poenis purgatoriis,* en el texto original. Hemos traducido por «purgatorio» como contraposición a lo que sigue: «no del infierno». Se alude, por tanto, al purgatorio como situación de las almas que no han satisfecho toda su pena en esta vida. No se habla aquí de la naturaleza del purgatorio.

[7] 1Co. 15, 52.

CAPÍTULO 20

¿SE PUEDE ARREPENTIR UNO DE UN PECADO Y NO DE OTRO?

¿Puede uno arrepentirse —se preguntan algunos— de un pecado y no de otro, como, por ejemplo, del homicidio y no de la fornicación que aún no ha dejado de cometer? Si de verdad hablamos de esa penitencia saludable nacida del amor de Dios —y que describe san Gregorio diciendo que «consiste en llorar los pecados cometidos y en no cometer los que se deben llorar», —es evidente que no podemos pensar que existe una penitencia que brota del amor de Dios, cuando se mantiene un solo desprecio del mismo. El amor de Dios induce y empuja a mi alma —y así debe hacerlo— a dolerse de este consentimiento por la sola razón de que en él se ofende a Dios. Ahora bien, no veo cómo el mismo amor no me haya de obligar por igual causa a arrepentirme del otro desprecio. Ni veo tampoco cómo no fija mi mente en el propósito de dolerme igualmente de cualquier transgresión que llegue a mi memoria y me disponga a cumplir la penitencia.

Lógicamente, pues, donde hay verdadera penitencia —nacida únicamente del amor de Dios— no queda desprecio de Dios. Dice a este propósito la Verdad: «Si alguno me ama, guardará mi palabra y

mi Padre le amará y vendremos a él y haremos morada en Él» [1]. Todos los que se mantienen en el amor de Dios se salvan necesariamente. Salvación que no puede darse manteniendo un solo pecado, es decir, un solo menosprecio de Dios. Pues, cuando Dios no encuentra ningún pecado en el penitente, ya no halla en él causa alguna de condenación. Por tanto, si cesa el pecado, ya no queda la condenación, esto es, la aflicción de la pena eterna. Quiere decirse que Dios condona el pecado cometido en lo referente a la pena eterna —que como ya dijimos— había previsto que merecería.

Y, aunque Dios no encuentre ya en el penitente nada que deba castigar eternamente, decimos, sin embargo, que condona la pena del pecado cometido. Un gemido lleno de arrepentimiento que Dios inspiró al penitente, le hizo digno del perdón. Es decir, le hizo tal que ya no merece ninguna pena eterna y, si sale de esta vida en ese estado, necesariamente se salva. Por el contrario, si vuelve a caer en el mismo desprecio de Dios, no sólo retorna al pecado, sino que también vuelve a incurrir en la pena. De esta manera, quien arrepintiéndose no merecía castigo, debe ser castigado otra vez.

Quizá diga alguien que «condonar el pecado por Dios» es lo mismo que decir que «Dios no condenará a ningún hombre por el pecado cometido». O que «Dios ha determinado no condenar por este pecado». Parece, en efecto, que se ha de conceder que Dios le perdonó aquel pecado, incluso antes de que el penitente pecara. Así pues, vendrían a decir: «Dios determinó no castigarle por este pecado». Porque Dios nada determinó ni dispuso dentro de sí recientemente, sino que desde toda la eternidad previó cuanto había de hacerse. Y tanto la condonación de cualquier pecado como de las demás cosas

---

[1] Jn 14, 23.

que acontecen dependen de su predestinación y están fijadas en su providencia.

A mí, pues, me parece mejor entender que Dios condona el pecado cuando —como dijimos— inspira a alguien un gemido de arrepentimiento por el que se hace merecedor del perdón. Lo que significa que no merece condenarse ni entonces ni nunca después, si se mantiene en tal propósito. Dios, pues, perdona el pecado cuando inspira arrepentimiento a aquel que merecía que le fuera impuesta una pena, haciendo que no sea merecedor de ella [2].

[2] En este capítulo y en el siguiente plantea Abelardo el problema de la presencia de Dios y, por tanto, el de la predestinación. En su *Introductio ad Theologiam*, L III, aparece este tema en toda su extensión. Tanto la condonación del pecado como las demás cosas «dependen de su predestinación y están fijadas en su providencia.»

CAPÍTULO 21

NO ES INJUSTO QUE EL MERECEDOR DE UN PREMIO NO LO RECIBA

El que se arrepiente —preguntarás tal vez—, ¿es digno ya de la vida eterna al no merecer la condenación? Si concediéramos esto, se nos objetaría diciendo que quien ha caído en pecado y muere después de haber hecho penitencia, era digno de la vida eterna, pues estaba arrepentido. En tal caso habría que acusar a Dios de injusticia, pues no le dio entonces el premio que merecía para evitar así la condenación.

Si hubiera muerto entonces, se habría salvado —digno como era de la vida eterna— gracias a la disposición en que entonces se encontraba su alma. De la misma manera sigue siendo verdad que mereció salvarse por esa misma actitud que antes tuvo, aunque después cayera en pecado. Pero digo yo que a menudo muchos son dignos de condenación —y, sin embargo, no mueren en su maldad—, pues Dios les perdona la condenación que merecían. Y no por eso ha de ser acusado Dios de injusticia, por no haberles dado el castigo merecido. Lo mismo sucede con la concesión de los premios que sólo se conceden a los que perseveran. Así lo atestigua la Ver-

dad: «El que perseverare hasta el fin, ése se salvará [1].

No nos vemos obligados, por consiguiente, a admitir que, porque alguien haya merecido alguna vez pena o premio, sea digno o justo que Dios le premie o castigue. Sabemos que Dios suele utilizar de modo mejor penas y premios: sabe sacar bien del mal, y hasta de las peores cosas dispone de la mejor manera.

Quizá alguien diga también que quien se arrepintió verdaderamente, amando durante una hora a Dios —pero no perseveró en este arrepentimiento y amor—, no fue digno del premio de la vida. A éste le responderé diciendo que, en efecto, como no se puede admitir que entonces fuera digno de condenación, es lógico pensar que en tal momento no era ni justo ni pecador.

[1] Mt 10, 22.

CAPÍTULO 22

DEL PECADO IMPERDONABLE

Acabamos de decir que todo pecado consigue inmediatamente su perdón mediante la penitencia o arrepentimiento. ¿Por qué, entonces —se pregunta— la Verdad llama «imperdonable» a cierto pecado, como que nunca logrará remisión o condonación? Tal es el caso, por ejemplo, de la blasfemia contra el Espíritu Santo. De él nos dice el Señor en san Mateo: «Todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada» [1]. Y a continuación: «Y al que diga una palabra contra el Hijo del Hombre, se le perdonará; pero al que la diga contra el Espíritu Santo, no se le perdonará ni en este mundo ni en el otro» [2].

San Marcos explica el porqué de esta afirmación: «Es que decían: "Está poseído por un espíritu inmundo."» [3]. Hay quienes afirman que este pecado consiste en desesperar del perdón. Y se comete cuando uno —por la enormidad de sus pecados— desconfía totalmente de la bondad de Dios, expresada aquí por el Espíritu Santo. Desconfianza que

[1] Mt 12, 31.
[2] Mt 12, 32.
[3] Mc 3, 30.

le lleva hasta el punto de creer que no puede conseguir el perdón ni por penitencia ni por satisfacción alguna.

Y si a esto llamamos blasfemar contra el Espíritu, ¿a qué llamaremos blasfemar contra el Hijo del Hombre? A mi modo de ver, pecar o blasfemar contra el Hijo del Hombre se ha de entender en este lugar como la voluntad de rebajar la excelencia de la humanidad de Cristo. Tal sería el caso de negar que fue concebida sin pecado o que fue asumida por Dios por la aparente debilidad de su carne [4]. Ninguna razón humana puede comprender esto, sólo puede creerlo porque Dios se lo revela. Por consiguiente, lo que dice: «todo pecado y blasfemia se perdonará a los hombres, pero la blasfemia contra el Espíritu no será perdonada», equivale a decir que ésta es la única blasfemia que Dios decidió no perdonar a ningún hombre. «Y al que diga una palabra contra el Hijo del Hombre, se le perdonará.» Esto es, nadie que —como dijimos— niegue la dignidad del Hombre hecho carne, será condenado por ello, si no intervienen otras causas de condenación.

Porque contradecir la verdad con el error por parte de alguien no significa desprecio de Dios si no va contra su conciencia. Y, sobre todo, cuando se trata de algo que la razón humana no puede investigar y que, además, parece contrario a la razón. pero blasfemar contra el Espíritu es calumniar las obras de la gracia manifiesta de Dios, de manera que quienes creen que fueron hechas por obra de la bondad y misericordia divina afirman que son obra del diablo. Es como decir que lo que creían ser el

[4] El texto evangélico es una verdadera *crux interpretum*. De las varias interpretaciones que se han dado de este texto, Abelardo sigue aquí la de san Juan Crisóstomo. Por su parte, san Agustín y santo Tomás dieron las suyas: el primero, identificándolo con la impenitencia final; el segundo, aclarando que se llama «irremisible» no porque no se perdone, sino porque en sí mismo no merece que se perdone.

Espíritu de Dios es un espíritu perverso y que así Dios es el diablo.

Cuantos así pecaron contra Cristo —afirmando contra la propia conciencia que arrojaba los demonios en nombre de Belcebú, príncipe de los demonios— quedan tan proscritos del reino de Dios y tan completamente excluidos de su gracia, que ya ninguno de ellos podrá merecer el perdón por su arrepentimiento. Con todo, no negamos que pueden salvarse si se arrepienten. Solamente afirmamos que ni siquiera llegarán de hecho a los actos de arrepentimiento o penitencia [5].

[5] Mc 3, 22.

CAPÍTULO 23

LOS QUE SE ARREPIENTEN, ¿LLEVAN CONSIGO EL GEMIDO DE SU DOLOR?

Pudiera preguntar alguien si los que salen de esta vida llevando el arrepentimiento en ese gemido de su corazón y en esa contrición —verdadero sacrificio ofrecido a Dios, según aquello: «mi sacrificio es un espíritu contrito» [1]— llevan consigo este gemido y este dolor. ¿Pueden seguir doliéndose en la vida celestial de haber hecho lo que hicieron, siendo así que allí «ya no habrá penas, ni suspiros», ni tristeza? [2].

Contesto diciendo que, de la misma manera que a Dios y a los ángeles les disgustan nuestros pecados sin causarles dolor alguno —por cuanto no aprueban lo que consideran malo—, así nos desagradarán a nosotros entonces los pecados cometidos.

Otra cuestión —que según nuestras fuerzas solucionamos ya en el Libro III de nuestra *Teología* [3]— es saber si nosotros habremos de querer haber hecho entonces lo que sabemos que está bien ordenado por Dios y que ha cooperado a nuestro propio bien, según las palabras del Apóstol: «Sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman» [4].

[1] Sal 51, 19.
[2] Is 25, 10.
[3] *Introductio ad Theologiam,* L. III.

[4] Rm 8, 28.

CAPÍTULO 24

DE LA CONFESIÓN

Debemos hablar ahora de la confesión de los pecados. Nos exhorta a ella el Apóstol Santiago cuando dice: «Confesaos, pues, mutuamente vuestros pecados y orad los unos por los otros para que seáis curados. La oración ferviente del justo tiene mucho poder» [1].

Hay quienes creen que sólo debemos confesarnos a Dios. Algunos atribuyen esto a los griegos [2]. No veo, sin embargo, qué utilidad pueda tener la confesión ante Dios que todo lo sabe, o qué perdón nos pueda alcanzar la lengua. Y ello a pesar de que el profeta diga: «mi pecado te reconocí, y no oculté mi culpa» [3].

Los fieles se confiesan mutuamente sus pecados por diferentes razones, según el texto de Santiago arriba citado. Como dijimos, lo hacen para ser ayudados por las oraciones de aquellos a quienes nos confesamos. Y también porque, con la misma humi-

[1] St 5, 15-16.

[2] Se expone aquí la conveniencia de la confesión mutua de los pecados, según el texto de Santiago. No se habla para nada de la acusación de todos los pecados mortales según su número y especie, que pasaría después a la doctrina tridentina sobre la confesión de los pecados.

[3] Sal 32, 5.

llación de la confesión en que estriba una buena parte de la penitencia y con la exteriorización de la penitencia, se consigue una mayor indulgencia. Así está escrito de David, quien, al ser acusado por el profeta Natán, respondió: «He pecado contra Dios.» Y al instante oyó la contestación por boca del mismo profeta: «También Yavé perdona tu pecado» [4]. ¡Cuanto más alta era la posición del rey, más grata fue a Dios su humildad que confesaba sus pecados!

Los sacerdotes, finalmente, encargados de las almas de los que se confiesan, han de imponerles una penitencia. Ésta no tiene más fin que corregir por la voluntad de un poder recibido a quienes usaron mal y con soberbia de su libertad, despreciando a Dios. Y además, para demostrar que su corrección es tanto más segura cuanto mejor obedece a sus prelados, no siguiendo su propia voluntad, sino la de ellos. Si los prelados no mandaran bien —estando él dispuesto a obedecer—, la falta habrá que imputársela más a ellos que a él.

Dice el Apóstol: «no ignoramos los propósitos de Satanás» [5]. Ni tampoco se ha de pasar por alto en este lugar su persevidad por la que nos empuja al pecado y nos aparta de la confesión. Cuando nos incita al pecado nos quita al mismo tiempo el temor y la vergüenza, para no dejarnos nada que pueda apartarnos del mismo. No nos atrevemos a hacer muchas cosas por miedo al castigo y nos avergonzamos de realizar otras muchas por la mengua que suponen para nuestra fama aun cuando podríamos realizarlas impunemente.

Libre de estos dos como frenos, el que los desecha se dispone a cometer toda clase de pecados. Y en esta situación los mismos sentimientos que antes

[4] 2S, 12, 13.

[5] 2Co, 2, 11.

le impedían cometer el pecado le alejan ahora de la confesión. Siente, entonces, miedo y vergüenza de confesar lo que antes —cuando era preciso— no sintió miedo y vergüenza de hacer. Tiene miedo de que con la confesión pueda ser conocido y que los hombres lo castiguen, él que no temió ser castigado por Dios. Se avergüenza de que los hombres conozcan lo que no se avergonzó de cometer contra Dios.

Pero quien busca una medicina para una herida —por inmunda que sea y por mal que huela— ha de mostrársela al médico para que éste dé un tratamiento adecuado. El sacerdote tiene aquí el lugar del médico. Y él, como hemos dicho, ha de imponer la penitencia [6].

[6] La penitencia o satisfacción completa los actos de la confesión. Abelardo la ve también necesaria para no volver a caer.

CAPÍTULO 25

QUE A VECES SE PUEDE PRESCINDIR DE LA CONFESIÓN

Ha de saberse, sin embargo, que por una saludable dispensa se puede prescindir alguna vez de la confesión. Así creemos que sucedió con Pedro, de quien sabemos que lloró su negación, pero de quien no leemos que hiciera otra penitencia o confesión [1]. Sin duda por eso, san Ambrosio, comentando a Lucas, dice respecto de la negación y llanto de Pedro:

«No encuentro —escribe— que dijera algo. Lo que sí encuentro es que lloró. Leo sus lágrimas, no su penitencia. Las lágrimas lavan el delito que da vergüenza confesar de palabra, y el llanto está pidiendo el perdón y el pudor. Las lágrimas expresan la culpa sin horror y la expresan sin ofensa del pudor. Las lágrimas no piden el perdón, lo merecen» [2]. Encuentro una explicación al silencio de Pedro. No quería, sin duda, que una petición de perdón tan rápida ofendiera todavía más.

Debemos estudiar, sin embargo, qué clase de pudor y de respeto es el de la confesión con los que Pedro hizo penitencia llorando más que confesando.

[1] Mt 26, 7; Lc 22, 6.
[2] Cita de san Ambrosio sin contrastar,

Si su vergüenza fue por tener que confesar este único pecado —pues de ser conocido se le tendría por más despreciable—, era ciertamente soberbio y miraba más por su gloria que por la salvación de su alma. Si, por el contrario, la vergüenza se lo impedía, no tanto por sí cuanto por la Iglesia, no se le ha de reprochar esto.

Preveía, quizá, que el Señor le iba a hacer príncipe de su pueblo. Y temía que, si confesándose se hacía pública enseguida su triple negación, la Iglesia quedaría gravemente escandalizada —presa de una profunda vergüenza— ya que el Señor había puesto al frente de la misma a un hombre tan fácil para negarlo y tan pusilánime.

No obró, pues, por soberbia, sea que dejara de confesarse para conservar su honra, sea que lo hiciera para evitar la vergüenza espiritual de su Iglesia. El mismo temor fue razonable en este caso, pues estaba en juego el daño de la Iglesia más que el de la propia fama. Sabía él que el Señor le había encomendado de un modo especial la Iglesia, al decirle: «Y tú, una vez convertido, confirma a tus hermanos» [3]. Convicto así por propia confesión, y —caso de haber llegado a oídos de la Iglesia tan abominable culpa suya— ¿quién no habría exclamado espontáneamente: «no queremos que éste reine sobre nosotros»? [4]. ¿Y quién no habría desaprobado justificadamente el designio del Señor que para confirmar a sus hermanos eligió al que primero cayó?

Teniendo esto en cuenta, muchos podrían diferir e incluso omitir la confesión sin pecado. Tal sería el caso de quien creyera que su confesión reportaría más daño que provecho. Pues no incurrimos en ofensa alguna contra Dios cuando no lo despreciamos de manera ninguna [5]. Pedro difirió la confesión de su pecado mientras la Iglesia era todavía tierna en su fe y débil. Y mientras la virtud del propio Pedro no había sido probada todavía por la predicación y los milagros. Posteriormente —cuando ya había pruebas de ello— el mismo Pedro pudo confesarlo, sin ningún escándalo de la Iglesia y para evitar la desesperación de los caídos. Con este fin quedó también consignado por los evangelistas.

Quizá pueda parecer a algunos que Pedro no tenía necesidad de confesar su pecado a un hombre para recibir de él una satisfacción o penitencia ni para obedecer su mandato como el de un superior. Él mandaba, en efecto, a todos los demás y no tenía a un superior a quien encomendar su alma. Pero, aunque no tuviera obligación de confesarse para la imposición de una penitencia, podía haberlo hecho con toda naturalidad para obtener la ayuda de la oración. Pues, al decir: «Confesaos mutuamente vuestros pecados», añadió: «Y orad los unos por los otros para que seáis curados.»

Porque nada impide que los prelados elijan a sus súbditos para confesarles sus pecados o para recibir de ellos la penitencia, de manera que resulte tanto más agradable a Dios cuanto con más humildad se realice. ¿Es que se les puede prohibir elegir a una persona más religiosa y discretísima para que encomiende a su juicio la penitencia y sea ayudada lo más posible en sus oraciones? Porque cuando primero se dice: «y orad los unos por los otros para que seáis curados», se añade a continuación: «la oración ferviente del justo tiene mucho poder».

La realidad es que hay muchos médicos ignorantes a quienes es inútil o peligroso entregar los enfer-

[3] Lc 22, 32; Jn 21, 15-17.
[4] Lc 19, 14.

[5] Es la tesis que quiere demostrar Abelardo en este capítulo, a saber: que se puede diferir la confesión de ciertos pecados cuando hay de por medio causas que lo justifican; por ejemplo, la pérdida de la fama, la misma capacidad del confesor, etc.

mos. De modo semejante, entre los prelados de la Iglesia hay muchos que no son piadosos ni discretos. Son, por el contrario, ligeros para descubrir los pecados de quienes se confiesan. De donde resulta que confesarse con ellos parece no sólo inútil, sino también pernicioso [6].

Éstos, en efecto, ni quieren orar ni son dignos de que sus oraciones sean escuchadas. Ignorantes de lo que establecen los cánones, no saben tampoco ser moderados al imponer la penitencia. Con frecuencia prometen una vana seguridad en tales cuestiones, engañando a los mismos que se confiesan con una esperanza vana. Se aplica en ellos lo que dice la Verdad: «Son ciegos que guían a ciegos» [7]. Y a continuación: «Y si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán al hoyo» [8]. Como decíamos, éstos provocan la indignación de los penitentes al revelar con ligereza las confesiones que reciben. De esta manera, quienes debían curar los pecados producen nuevas heridas de pecados y apartan atemorizados de la confesión a los que escuchan esto.

A veces escandalizan también gravemente a la Iglesia revelando los pecados por ira o por ligereza y ponen en gran peligro a los que se han confesado. Por todo lo cual no han de ser condenados —sino más bien elogiados por dirigirse a médico más experto— quienes a causa de tales inconvenientes se resolvieron a prescindir de sus prelados y a elegir para estos menesteres a otros a quienes consideran

[6] En el c. 18 delató Abelardo uno de los defectos de los clérigos, la usura. Ahora arremete contra los clérigos ignorantes e indiscretos, indignos de que se les confíe el secreto de la confesión y, por lo mismo, causa suficiente para que los fieles no les confiesen sus pecados. Es una página digna de estudio para la historia del sacramento de la confesión o penitencia. En ella se apoyarían Wyclif y Hus para la predicación contra la confesión y las indulgencias.

[7] Mt 15, 14.

[8] Mt 15, 14.

más aptos. No obstante, si en esto mismo pueden conseguir el consentimiento de sus prelados —de manera que ellos mismos los envíen a otros—, lo harán con tanta más perfección cuanto con más humildad lo ejecuten.

Si, por el contrario, los prelados ensoberbecidos se lo prohíben —al considerarse menospreciados por solicitar mejores médicos—, el enfermo, solícito de su salud, ha de buscar con mayor cuidado el medicamento que cree mejor, y seguir, por tanto, el mejor consejo. Nadie a quien se le ha asignado un guía —si se da cuenta de que éste es ciego— debe seguirle a la hoya. Y mejor es elegir uno con vista —y así llegar al sitio al que nos dirigimos— que seguir miserablemente al precipicio a aquel a quien fuimos confiados. Pues quien nos encomendó a tal guía para que nos mostrara el camino, o lo hizo a conciencia, por malicia, o por ignorancia sin malicia. Si por malicia, se ha de evitar que ésta consiga su propósito. Si por ignorancia, no se obra contra su voluntad cuando no seguimos hasta el peligro a aquél que nos fue dado para orientación nuestra.

Es útil, no obstante, consultar antes a aquellos a quienes sabemos que están encomendados nuestras almas. Y, una vez escuchado su consejo, no debemos desechar un medicamento más saludable si es lo que esperamos. Sobre todo cuando creamos que ellos no conocen la Ley y que no sólo les importa lo que hacen, sino que además ignoran lo que les duele. Se les ha de considerar peores que aquellos de quienes dice la Verdad: «En la cátedra de Moisés se han sentado los escribas y los fariseos; haced, pues, y observad lo que os digan, pero no imitéis su conducta» [9].

Es como decir: «Desempeñan el magisterio de

[9] Mt 23, 2-3.

la Ley. Y, aunque sus obras son malas y por lo mismo rechazables, sin embargo, predican la palabra de Dios desde la cátedra de Moisés, es decir, desde el magisterio de la Ley. Y ésta ha de ser recibida de manera que a un tiempo debamos rechazar las obras que son de ellos y acoger las palabras que son de Dios.»

No se ha de despreciar, pues, la doctrina de aquellos que predican bien, aunque vivan mal. Enseñan con la palabra, aunque no edifican con el ejemplo, y muestran el camino que no quieren seguir. No se les ha de juzgar tanto por la ceguera de su ignorancia, cuanto por la culpa de su negligencia. Ésta les hace incapaces de enseñar el camino a los súbditos —que deben entregarse a su dirección— ni exigirles un testimonio o ejemplo que no pueden dar.

Por su parte, los súbditos no deben desesperar de la misericordia de Dios —si de veras están dispuestos a la penitencia— al entregarse en manos de sus prelados, aunque éstos sean ciegos, y al seguirlos obedientemente, aun cuando por error les impongan una penitencia menor. El error de los prelados no perjudica a los súbditos, ni sus vicios les son imputables a éstos. Tampoco les queda ya culpa mortal, pues, como dijimos, su arrepentimiento les había reconciliado previamente con Dios, es decir, antes de venir a confesarse y de recibir una adecuada penitencia.

Si la penitencia impuesta, en cambio, es un poco menor de lo debido, Dios —que no deja impune ningún pecado y castiga cada falta en su justa medida— mantendrá la satisfacción según la gravedad del pecado. Es decir, sin reservar los suplicios eternos para tales penitentes, les afligirá en ésta o en la otra vida con castigos de purificación.

También con nosotros hará lo mismo si descuidamos hacer nuestra penitencia. Es lo que dice el Apóstol: «Si nos juzgásemos a nosotros mismos, no

seríamos castigados» [10]. Como si dijera: «Si nosotros mismos castigamos y corregimos nuestros pecados, de ninguna manera los podrá castigar Dios más severamente.»

Grande es, pues, la misericordia de Dios que nos remite a nuestro propio juicio, para no tener que castigarnos Él con mayor rigor. Porque a estas penas de la vida presente con las que satisfacemos nuestros pecados —ayunando, orando, velando, mortificando de múltiples maneras la carne o dando a los necesitados lo que nosotros mismos nos quitamos— las llamamos satisfacción o penitencia. Sabemos que a esas mismas se las llama en el Evangelio con el nombre de «frutos de penitencia», cuando se dice: «Dad digno fruto de conversión» [11]. Es como decir claramente: Enmendad con una penitencia digna vuestros pecados. Reconciliaos con Dios de manera que no encuentre nada en vosotros que después haya de castigar. Y prevenid las penas más graves con las más livianas. Pues, como afirma san Agustín, «las penas de la vida futura, aunque de carácter purgatorio, son más graves que todas las de la vida presente».

Se ha de tener, pues, mucha cautela y poner gran empeño en cumplir la penitencia, según lo mandado por los Santos Padres para que no quede nada por juzgar. Cuando los sacerdotes son indiscretos y desconocedores de lo que establecen los cánones, infieren un grave daño a los fieles, pues les imponen una penitencia menor de la debida. Se confiaron malamente a ellos, siendo después castigados con penas mayores y más graves que podrían haber satisfecho en esta vida con otras más leves.

Hay sacerdotes que engañan a sus súbditos no tanto por error, cuanto por avaricia, llegando a con-

[10] 1Co, 11, 31.
[11] Mt 3, 8.

denar o a eximir de las penas impuestas como penitencia a cambio de un donativo en dinero. Están atentos no a lo que quiere el Señor, sino a lo que manda el dinero. De ellos se queja el Señor por medio del profeta: «Los sacerdotes no decían: "¿dónde está el Señor?"» [12]. Palabras que podemos entender como si dijeran: «Pero, ¿dónde está el dinero?» Hemos visto arder tan desvergonzadamente en esta pasión no sólo a los sacerdotes, sino hasta los mismos príncipes de los sacerdotes, o sea, los obispos. Éstos se muestran generosos en aligerar la penitencia en actos como la dedicación de las iglesias, en la consagración de los altares, con motivo de la bendición de los cementerios o en cualquier solemnidad con afluencia de público para obtener abundantes donaciones. Fingiendo una especie de caridad —pero en realidad movidos por la mayor avaricia— perdonan a todos una tercera y hasta una cuarta parte de la penitencia. Se jactan de su potestad que dicen haber recibido de Pedro o de los Apóstoles, cuando les dijo el Señor: «A quienes perdonéis los pecados, les quedan perdonados» [13]. O «todo lo que desatéis en la tierra quedará desatado en el cielo» [14]. Cuando dispensan esta benignidad a sus súbditos, declaran con orgullo que desempeñan su oficio. ¡Ojalá que lo hicieran por los súbditos y no por el dinero! Así demostrarían que lo hacen por cualquier tipo de benevolencia, no por avaricia.

Pero si es digna de encomio su bondad por perdonar la tercera o la cuarta parte de la penitencia, mucho más habría que alabar su piedad en caso de

[12] Jn, 2, 8. La ironía de la frase se entiende mejor en el texto latino: *No tan attendentes quid velit Dominus quam quid valeat nummus.*

[13] Jn 20, 23.

[14] Mt 18, 18. Aparece ya aquí un tema que tendría en la Reforma del siglo XVI su plena actualidad: el de las indulgencias.

que perdonaran la mitad o toda la penitencia. ¡Que lo hagan si creen que pueden hacerlo y que les ha sido concedido por el Señor, como si de sus manos dependieran los cielos, según los testimonios que acabamos de citar sobre la remisión o absolución de los pecados! Por el contrario, parece más bien que se les puede acusar de gran impiedad. ¿Por qué no absuelven a todos sus súbditos de todos sus pecados, no permitiendo que se condene ninguno de ellos? ¿Es que —repito— de su voluntad depende el perdonar o retener los pecados que les venga en gana o abrir y cerrar el cielo a quienes quieran? Habría, entonces, que proclamarlos felicísimos si pudieran abrírselo a quien ellos quisieran. Pero, si no pueden o no saben, incurren, a mi juicio, en lo que dice el poeta:

Non prosunt domino quae prosunt omnibus artes [15]
Las artes útiles a todos, no lo son para su dueño.

No seré yo quien apetezca este poder con el que se puede ser útil a los demás, pero no a sí mismo. ¡Como si estuviera en sus manos salvar las almas de los otros y no la suya propia! Todo hombre prudente siente lo contrario [16].

[15] Texto sin identificar en el original. ¿A qué poeta se refiere? Ya hemos señalado las fuentes poéticas a las que habitualmente se refiere Abelardo: Virgilio, Ovidio, Horacio y alguno más.

[16] En todo caso, no sujeto a las arbitrariedades e intereses de quienes lo detentan.

CAPÍTULO 26

¿CORRESPONDE A LOS PRELADOS EN GENERAL ATAR Y DESATAR?

No parece que sea un problema de poca monta preguntar por el sentido del poder y de las llaves del reino de los cielos que el Señor entregó a los Apóstoles y que, según se lee, concedió igualmente a sus vicarios, los obispos. ¿Cómo podemos decir en justicia que a muchos obispos —carentes de piedad y discreción, aunque tengan la potestad episcopal— les convienen al igual que a los Apóstoles estas palabras: «a quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados, a quienes se los retengáis les quedan retenidos?» [1].

Si un obispo pretende de forma imprudente aumentar o reducir exorbitadamente la pena de un pecado, ¿está esto en su poder? ¿Dispondrá Dios las penas a merced del capricho del obispo? ¿Y castigará más lo que se debe castigar menos, y viceversa, siendo así que ha de mirar más la justicia de la causa que la voluntad de los hombres? ¿Y qué decir del obispo que por ira u odio hacia alguien decidiera castigar los pecados más leves de éste lo mismo que los más graves? ¿O que alargara perpetuamente la

[1] Jn 20, 23.

pena —o que decidiera no perdonársela nunca— por más penitencia que el pecador hiciera? Pregunto: ¿confirmaría acaso el Señor esta decisión?

Parece, pues, que cuando el Señor dice a los Apóstoles: «a quienes perdonéis los pecados les quedan perdonados», esto se ha de referir a la persona de los Apóstoles y no a los obispos en general. De la misma manera, lo que se dice en otro lugar: «Vosotros sois la luz del mundo» [2], y «vosotros sois la sal de la tierra» [3] —así como otras muchas cosas—, han de atribuirse a la persona de los Apóstoles. Porque esta discreción y santidad que el Señor dio a los Apóstoles no se la concedió por igual a sus sucesores. Ni a todos dijo igualmente: «dichosos los ojos que ven lo que veis» [4]. Y después: «A vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» [5]. Y en otro pasaje: «Cuando venga Él, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad completa» [6].

Si alguien —a propósito de Judas— objeta que era también uno de los doce cuando se les decían tales cosas, ha de saber que no ignoraba entonces a quién debía dirigírselas. De la misma manera cuando dijo: «Padre, perdónalos, porque no saben lo que hacen» [7], no se piensa que esta frase se haya de aplicar a todos sus perseguidores. Cuando se dice «ellos» o «vosotros» —que son pronombres personales—, la palabra, según la intención del que habla, se dirige ya a todos los presentes, ya solamente a algunos de ellos, los designados por el hablante. De la misma manera, las palabras citadas arriba no han de referirse a todos los Apóstoles en general,

[2] Mt 5, 14.
[3] Mt 5, 13.
[4] Lc 10, 23.
[5] Jn 15, 15.
[6] Jn 16, 13.
[7] Lc 23, 34.

sino a sólo los obispos. En este mismo sentido parece que ha de interpretarse la frase: «Y lo que ates en la tierra quedará atado en los cielos» [8].

San Jerónimo parece tener todo esto en cuenta cuando explica aquellas palabras del Señor a Pedro en san Mateo: «Y lo que ates en la tierra...»

«Ciertos obispos y presbíteros —dice— que no entienden este pasaje asumen la arrogancia de los fariseos. Hasta se creen con poder para condenar a los inocentes y absolver a los culpables, siendo así que Dios no mira la sentencia de los sacerdotes, sino la vida de los reos. Leemos en el Levítico que los leprosos deben presentarse a los sacerdotes. Se les manda igualmente que si realmente tienen lepra sean declarados inmundos por los sacerdotes. Pero no porque éstos puedan hacerlos limpios o inmundos, sino porque saben distinguir entre leprosos y no leprosos y pueden distinguir entre lo inmundo y lo limpio. De la misma manera, pues, que allí el sacerdote declara inmundo al leproso, aquí el obispo o presbítero no ata o desata en realidad a culpables o inocentes. Más bien, por su ministerio conoce quién ha de ser atado y quién desatado, una vez que ha escuchado a las distintas clases de pecadores» [9].

Si no me equivoco, de estas palabras de san Jerónimo resulta evidente que lo dicho a Pedro —y de modo semejante a los demás Apóstoles— sobre el poder de atar y desatar los vínculos del pecado, se ha de referir a la persona de los Apóstoles más

[8] Mt 16, 19.

[9] Abelardo parece sacar del texto de san Jerónimo la conclusión de que el poder sacerdotal de perdonar los pecados y el efecto del sacramento van vinculados a la capacidad de discernir y al efecto de la ciencia. Además, el poder de atar y desatar es propio de la persona de los apóstoles, no de los obispos. Así pareció entenderlo el Concilio de Sens, que condenó esta proposición: «La potestad de atar y desatar fue dada solamente a los apóstoles, no a sus sucesores» (n. 12).

que a todos los obispos en general. A no ser que interpretáramos ese poder de atar o desatar —siguiendo al mismo san Jerónimo— como el juicio concedido a todos en general y del que ya hablamos. Un juicio por el que deben discernir quiénes han de ser atados y quiénes absueltos por Dios y distinguir entre el puro y el impuro.

Lo mismo dice Orígenes cuando comenta este pasaje de Mateo distinguiendo de los otros a los obispos elegidos, merecedores de esta gracia concedida a Pedro: «Lo que ates en la tierra...»

«Quienes ocupan el episcopado —dice— se sirven de este texto como si fueran Pedro. Y enseñan que han recibido de Cristo las llaves del reino de los cielos. Y, además, que quienes por ellos fueren atados serán también atados en el cielo y quienes por ellos fueren desatados —es decir, quienes recibieron el perdón— serán también desatados en el cielo. Pues bien, a éstos hay que decirles que tienen razón siempre y cuando hayan hecho aquellas obras por las que Pedro mereció que se le dijera: "Tú eres Pedro" [10]. Y siempre que se pueda edificar sobre ellos la Iglesia de Cristo, y las puertas del infierno no prevalezcan contra ellos. De lo contrario, es ridículo decir que quien está atado con los lazos de sus propios pecados —y arrastra sus pecados como una larga soga, y sus iniquidades como la coyunda permanente de una novilla— por el mero hecho de llamarse obispo tiene ya tal poder que los absueltos por él en la tierra lo sean también en el cielo.

»Que el obispo sea, pues, irreprensible. Que el que ata y desata a otros sea digno de atar y desatar en el cielo. Sea varón de una sola mujer, sobrio, casto, culto, hospitalario, dispuesto a aprender, no violento ni camorrista, sino modesto, no pendenciero, no ávido de dinero, buen administrador de su

[10] Mt 16, 19.

casa, con hijos sumisos en toda castidad [11]. Si fuere tal, nada atará injustamente en la tierra ni desatará nada sin juicio. Por tanto, todo cuanto desee quien así es será desatado en el cielo, y cuanto atare en la tierra será desatado en el cielo. Si alguien, pues —por decirlo así—, es Pedro, pero no tiene lo que en este pasaje se dice de Pedro, se engaña. Y, si cree que puede atar para que sea atado en el cielo y desatar para que sea desatado en el cielo, también se engaña. Pues no entiende el sentido de las Escrituras e, hinchado como está, cae en poder del diablo» [12].

De forma clara demuestra Orígenes —y lo confirma la misma razón— que el poder concedido a Pedro, según ya dijimos, no les fue concedido de ninguna manera a todos los obispos. El Señor lo otorgó solamente a aquellos que imitan a Pedro no desde la sublimidad de su cátedra, sino en la dignidad de sus méritos. Nada, en efecto, pueden hacer cuando siguen su propia voluntad y se apartan de la de Dios, obrando así contra la justicia de la rectitud divina. Tampoco cuando hacen algo inicuo pueden inclinar a Dios a la iniquidad, haciéndole semejante a ellos. Él mismo se enfrenta a ellos y les conmina, diciendo: «¿Es que piensas que Yo soy como tú? Entended esto bien los que olvidáis a Dios, no sea que Yo arrebate y no haya quien libre» [13].

«¿Quién, entonces, se ha de decir que olvida a Dios y se entrega a su réprobo sentir, sino aquel que se arroga tal poder? Pues pretende que el juicio divino se le subordine tratando de atar o desatar a sus súbditos según su capricho. Y porque, además, presume injustamente de poder pervertir la suprema justicia de Dios y hacer culpables o inocentes a su propio antojo.

[11] 1Tim 3, 2-7.
[12] Texto de Orígenes sin contrastar.
[13] Sal 50, 21-22.

A éstos les sale al paso san Agustín —gran doctor de la Iglesia e ilustre entre los mismos obispos— para impedir que nunca lleguen a presumir de tal cosa. Dice a este propósito en su Sermón XVI sobre las palabras del Señor: «Comenzaste a considerar a tu hermano como a un publicano. Lo atas en la tierra, pero cuida de atarlo justamente. Ten en cuenta que la justicia rompe ataduras impuestas» [14].

También san Gregorio lo afirma rotundamente. Con ejemplos tomados del Señor nos convence de que la potestad eclesiástica no puede nada en materia de atar y desatar si se aparta de la rectitud de la justicia y no concuerda con el juicio divino.

«Sucede a menudo —dice en la Homilía XXV sobre los Evangelios— que hacen de juez personas cuya vida no está de acuerdo con ese cargo. Y así acontece muchas veces o que condenan a quien no lo merece o que desatan a otros estando ellos atados. A menudo en este ejercicio de atar o desatar a sus súbditos se conducen siguiendo su propia voluntad y no los méritos o deméritos. De donde resulta que se privan del mismo poder de atar o desatar, pues lo ejercen según su capricho y no en favor de las costumbres de sus súbditos.

»En muchos de estos casos —sigue diciendo san Gregorio— el pastor actúa impulsado por odio o por amor hacia algún prójimo. Pero no pueden juzgar dignamente a sus súbditos quienes los juzgan por intereses —sean propios o ajenos— o persiguiendo un favor. A este respecto dice el Señor por boca del profeta: "matan a las almas que no deben morir y dejan vivir a las almas que no deben vivir" [15]. Quien condena al justo mata, efectivamente, a quien no muere. Y se empeña en dar vida al que no debe vivir quien intenta sacar de su suplicio al reo.

[14] San Agustín, *Obras*, BAC, Madrid, t. IV.
[15] Ez 13, 19.

»Se han de valorar las causas para después poder ejercer la potestad de atar y desatar. Se ha de examinar cuál ha sido la culpa y qué penitencia ha de seguir a la culpa a fin de que a aquellos a quienes el Omnipotente visita con la gracia del remordimiento los absuelva la sentencia del Pastor. La absolución del presidente sólo es legítima cuando se ajusta a la sentencia del juez. La resurrección de aquel muerto de cuatro días da a entender bien esto. Nos demuestra, en efecto, que el Señor llamó previamente al muerto y le dio vida, diciendo: "Lázaro, sal fuera" [16]. Y después éste, que había salido vivo, fue desatado por los discípulos.

»Hay que notar, además, esto: Los discípulos desatan al muerto que el Maestro había resucitado. Pues, de haber desatado a Lázaro cuando aún estaba muerto, habrían resaltado el olor del mismo más que el poder de ellos. De esta consideración hemos de deducir que por nuestra autoridad pastoral debemos desatar a aquellos a quienes sabemos que nuestro Hacedor da vida con la gracia de la resurrección. Y podemos reconocer esta vivificación en la misma confesión de los pecados, antes incluso de que obren rectamente. Por eso mismo, al muerto mencionado no se le dice: "Revive", sino "sal fuera".

»Es como si dijera a todo el que está muerto por el pecado: sal de ti mismo por la confesión, tú, que estás metido dentro de ti mismo por tu negligencia. Que salga fuera el pecador, esto es, que confiese su culpa. Que los discípulos desaten al que viene fuera, a fin de que los pastores de la Iglesia liberen de la culpa a quien no se ruborizó de confesar lo que hizo.

»Hay más: que el pastor ate o no justamente, su sentencia ha de ser temida por el rebaño. Pudiera suceder que quien la padece —aun en el caso de ser

[16] Jn 11, 43-44.

injustamente atado— sea merecedor de esa misma sentencia por otra culpa. Y también: quien está sometido a un pastor tema ser atado tanto justa como injustamente. No reprenda temerariamente el juicio de su pastor, no sea que —aunque atado injustamente— incurra en la culpa que no tenía, por la misma soberbia de su arrogante reprensión» [17].

De las palabras de san Gregorio y de los ejemplos tomados de la Escritura aparece con toda evidencia que la sentencia de los obispos no vale nada si se aparta de la justicia divina. Pues según dice el profeta: «quieren dar muerte o vida a quienes no pueden». Los obispos que se arrogan el poder de privar injustamente de su comunión a sus súbditos se apartan, a su vez, de la comunión con los demás obispos, por propia decisión de los mismos.

«Que el obispo —dice el Concilio Africano, canon CCX— no aparte temerariamente a nadie de su comunión. Sea apartado de la comunión de los otros obispos mientras no vuelva a conceder la comunión al excomulgado, a fin de que no condene a nadie por algo que no puede demostrar con otras pruebas» [18].

[17] San Gregorio Magno, Homilía XXV, texto sin contrastar.
[18] VII Concilio de la Mago (Act. Conc. v. I).

APÉNDICES

1. CONFESIÓN DE FE DE ABELARDO [1]

(Carta a Eloísa)

Hermana mía Eloísa, antes amada en el mundo y ahora queridísima en Cristo.

La lógica me ha hecho el blanco del odio del mundo. Los pervertidos —que no buscan más que pervertir y cuya sabiduría se dirige a la destrucción— dicen que soy el primero de los lógicos pero que estoy vacío en mi conocimiento de Pablo. Proclaman la brillantez de mi intelecto, pero niegan la fuerza de mi fe cristiana.

A lo que entiendo, se han formado este juicio más por conjeturas que por el peso de las pruebas. Has de saber que no quiero ser filósofo si ello significa entrar en conflicto con Pablo. Ni ser un Aristóteles si ello me aparta de Cristo. Pues no hay otro nombre bajo el cielo en el que debamos ser salvos. Adoro a Cristo, que se sienta a la diestra del Padre. Aprieto en los brazos de mi fe a Aquel que actúa

[1] Recogemos aquí esta *Confesión* por su espontaneidad y sinceridad y porque puede ayudar a comprender la postura y la doctrina de Abelardo expuesta en *Conócete a ti mismo*. El texto nos ha sido transmitido por uno de los discípulos de Abelardo, Berengario de Poitiers. La *Confessio fidei* aparece entre las obras de Abelardo de V. Cousin, *Opera Abaelardi,* t. I, pp. 680-681.

como Dios en la carne gloriosa de una Virgen y que asumió por obra del Paráclito.

Por eso, y para desvanecer tu pavorosa angustia y todas las incertidumbres del corazón que anidan en tu pecho, te aseguro que he apoyado mi conciencia en aquella roca en que Cristo fundó su Iglesia. Testificaré brevemente lo que está escrito en la roca.

Creo en el Padre, en el Hijo y en el Espíritu Santo: Dios verdadero, uno en naturaleza, que comprende la Trinidad de Personas de tal forma que siempre mantiene la unidad de su Sustancia. Creo que el Hijo es coigual al Padre en todas las cosas: en la dignidad, el poder, querer y operación. No sostengo a Arrio, que, arrastrado por su pervertida inteligencia o seducido por la influencia del demonio, llegó a introducir grados en la Trinidad, afirmando que el Padre es mayor y que el Hijo es menor, olvidando la prohibición de la Ley: «no subas a mi altar por escalones» [2].

Y sube al altar de Dios por escalones todo aquel que asigna el primero y el segundo lugar de la Trinidad. Doy testimonio de que el Espíritu Santo es consustancial en todo y coigual al Padre y al Hijo, y que —como declaran a menudo mis libros— es conocido por el nombre de bondad. Condeno a Sabelio, que —sosteniendo que la persona del Padre es la misma que la del Hijo— afirma que la Pasión fue sufrida por el Padre. De ahí el nombre de *patripasianos* con que se conoce a sus seguidores.

Creo que el Hijo de Dios se hizo el Hijo del Hombre de tal manera que una sola persona es de y en dos naturalezas. Que, después de haber cumplido la misión que había emprendido al hacerse hombre, padeció y murió y resucitó y ascendió a los cielos, de donde vendrá a juzgar a los vivos y a los

[2] Ex 20, 26.

muertos. Declaro también que en el bautismo se perdonan todas las culpas y que necesitamos la gracia para poder comenzar el bien y perseverar en él y que, habiendo caído, podemos ser restaurados por la penitencia. Pero ¿qué necesidad tengo yo de hablar de la resurrección del cuerpo? Me gloriaría en vano de ser cristiano si no creyera que viviré de nuevo.

Ésta es, pues, la fe en que descanso, de la que saco mi fuerza en la esperanza. Anclado en ella con seguridad, no temo el ladrido de Escila ni de la ramera Caribdis [3]. Ni temo los terribles cantos de muerte de las sirenas [4]. La tormenta puede surgir, pero yo estoy firme, y aunque los vientos soplen no me moverán. Pues la roca de mi fundamento se mantiene firme.

[3] Escila y Caribdis, monstruo marino y ramera mitológica, mujer voraz precipitada al mar por Júpiter. Convertida después en la roca que, frente a Escila, bordea el estrecho de Mesina.

Esta cita y la siguiente son una demostración de la cultura clásica de los dos amantes.

[4] Divinidades marinas. Su número oscila entre dos y ocho.

2. APOLOGÍA O CONFESIÓN DE FE DE PEDRO ABELARDO [1]

A todos los hijos de la Santa Iglesia,
Pedro Abelardo, uno de ellos y en ellos
el más pequeño

Conocido es el proverbio: «Nada hay tan bien dicho que no pueda ser mal interpretado.» Y como recuerda san Jerónimo: «Quien escribe muchos libros tiene frente a sí muchos jueces.»

Yo tampoco pude evitar ser amonestado a pesar de haber escrito pocas y pequeñas cosas o, en comparación con otros, ninguna. No obstante, no encuentro culpa alguna —bien lo sabe Dios— en todas esas graves acusaciones que se me hacen, ni, de haber alguna, la defenderé contumazmente. Quizá escribí alguna cosa inconveniente por error, pero ante

[1] Esta *Apología* o profesión de la fe fue escrita después de la condenación de Abelardo en el Concilio de Sens (1140). En ella precisa su sentir y doctrina. Aparece asimismo una mayor paciencia y tranquilidad de ánimo de la que cabía esperar del talante iracundo y arrogante de Abelardo. Llega hasta llamar «amigo» a san Bernardo, su principal acusador.

Parece haber sido escrita después de la reconciliación que Pedro el Venerable, abad de Cluny, logró entre Abelardo y san Bernardo. Abelardo echa mano de un lenguaje rotundo y nada ambiguo: *Profiteor, affirmo, assero:* Confieso, afirmo...

mi alma pongo por testigo y juez a Dios de que en todo eso de que se me acusa no lo hice con malicia o soberbia.

He hablado muchas cosas en muchas escuelas, pero nunca mi doctrina se alimentó con aguas furtivas y pan de tapadillo. He hablado abiertamente para edificación de la fe o de las costumbres, lo que me pareció que era saludable. Y todo lo que escribí lo expuse generosamente a todos, considerándolos no como discípulos, sino como jueces. Y si en alguna parte me excedí hablando demasiado —según lo escrito [2]: «en el mucho hablar siempre hay pecado»— nunca una defensa cerril me hizo hereje, dispuesto como estaba siempre a borrar o corregir mis afirmaciones mal expresadas. Y en este propósito me mantendré siempre hasta el fin.

Pero, así como es mi intención querer corregir cuanto estuviere mal expresado —si es que hay algo—, de la misma manera estoy dispuesto a rechazar los crímenes que indebidamente se me imputan. Teniendo en cuenta lo que dice san Agustín: «es cruel quien descuida su buen nombre», y aquello de Cicerón [3]: «callar es como confesar», creí justo responder a los cargos que se hacen contra mí. Trato de ejercer aquel tipo de razonamiento que san Gregorio propone a sus fieles contra las lenguas de los delatores: «Cierto —dice [4]— que no debemos excitar por nuestra culpa las lenguas de los detractores, para que no perezcan, y de la misma manera debemos tolerar aquellas que por su malicia comenzaron a calumniarnos, a fin de que ello aumente nuestro mérito. Pero a veces debemos frenarlas a fin de que, mientras difunden cosas malas contra nosotros, no se corrompan los corazones de aquellos que podrían oír cosas buenas de nosotros.» Re-

[2] Prov 10, 19.
[3] Cicerón, *Inv. Rhet.*, I, 32.
[4] San Gregorio. Nota sin contrastar en el texto latino.

conozca, pues, la caridad fraterna que yo, como un hijo cualquiera de la santa Iglesia, acepto con ella todo lo que ella acepta y rechazo todo lo que ella rechaza. Sepa que yo no he roto la unidad de la fe, aunque la calidad de mis costumbres no permitan compararse a los demás.

Así pues, lo que se me ha atribuido haber escrito incluso por malicia, a saber: «que el Padre en la plena potencia, el Hijo cierta potencia y el Espíritu Santo ninguna potencia», estas palabras, digo, las aborrezco y detesto no sólo como heréticas, sino también como diabólicas, como es justo, y las condeno igualmente junto con su autor. Y, si alguien las encuentra en mis escritos, confieso que soy no sólo hereje, sino heresiarca.

Confieso que tanto el Hijo como el Espíritu Santo de tal manera proceden del Padre, que son de la misma sustancia del Padre, de su misma voluntad y potencia. Pues, siendo la misma su sustancia o esencia, no puede haber en ellos ni diversidad de voluntad ni desigualdad de potencia. Y quien incluso afirma que yo he escrito que el Espíritu Santo no es de la sustancia del Padre, se debe a su máxima y exclusiva malicia o ignorancia.

Confieso que el único Hijo de Dios se encarnó para liberarnos de la servidumbre del pecado y del yugo del diablo y para abrirnos la puerta de la vida con su muerte.

Creyendo afirmo y afirmando creo en Jesucristo como verdadero y único Hijo de Dios engendrado de la sustancia del Padre antes de los siglos y lo mismo digo de la tercera persona de la Trinidad, el Espíritu Santo, que procede tanto del mismo Hijo como del Padre.

Afirmo asimismo que la gracia de Dios es tan necesaria a todos que ni la disposición de la naturaleza ni la misma libertad de arbitrio son suficientes para la salvación. Pues la misma gracia nos previene

para querer, nos sigue para poder obrar y nos mantiene para que perseveremos.

Creo que Dios solo puede hacer aquellas cosas que le conviene hacer, y que puede hacer muchas cosas que nunca hará.

Se han de considerar también culpables muchas cosas hechas por ignorancia. Sobre todo, cuando por nuestra negligencia ignoramos cosas que debíamos conocer previamente. Tal fue aquel de quien habla el salmista: «renunció a ser sensato, a hacer el bien» [5].

Confieso que con frecuencia Dios impide el mal: primero, porque se adelanta al efecto de los malvados, para que no puedan hacer lo que hacen y, segundo, porque cambia su voluntad, para que desistan del mal que maquinaron.

Afirmo que de Adán, en el que todos pecamos, contrajimos tanto la culpa como el castigo. Su pecado fue también el origen y la causa de todos nuestros pecados.

Confieso que los que crucificaron a Cristo cometieron un gravísimo pecado en el mismo acto de la crucifixión.

Se afirman muchas cosas de Cristo que no se han de aplicar tanto a su cabeza como a su cuerpo que es la Iglesia; por ejemplo, el Espíritu del temor, que es el inicio de la sabiduría, temor que echa fuera la caridad perfecta. Se ha de creer que este espíritu de temor nunca existió en el alma de Cristo —que tuvo una caridad perfectísima— y que, sin embargo, no falta en los miembros inferiores. Por la unión misma del Verbo, aquella su alma fue de tan gran perfección y seguridad que sabía que no podía cometer nada merecedor de castigo o que fuera ofensa de Dios. Reconozco, sin embargo, que siempre se da tanto en el alma misma de Cristo

[5] Sal 35, 4.

como en los ángeles elegidos y en los hombres el casto temor de Dios que permanece por los siglos de los siglos y que recibe propiamente el nombre de reverencia de la caridad. De aquí aquello que encontramos escrito de los mismos espíritus celestiales: «Le adoran las dominaciones, tiemblan las potestades.»

Confieso que fue concedida a todos los sucesores de los Apóstoles, igual que a los mismos Apóstoles, la potestad de atar y desatar, así como a los obispos tanto dignos como indignos mientras la Iglesia los reciba.

Confieso que todos somos iguales en el amor de Dios y del prójimo e igualmente buenos e iguales por sus méritos. Ningún mérito se pierde ante Dios aunque el deseo de una buena intención no llegue a su realización. Ni el ángel por haber cumplido lo que Dios quiere hacer ni el alma de Cristo por haber realizado su voluntad deben considerarse mejores por ello. Los dos son igualmente buenos, tengan o no tiempo para obrar, con tal que tengan igual intención o voluntad de obrar bien [6] y no permanezcan en algo que no han hecho.

Confieso que Dios Padre es igualmente sabio y el Hijo igualmente benigno que el Espíritu Santo, pues en ninguna plenitud del bien, en ninguna gloria de la dignidad, una de las perssonas puede ser distinta de la otra.

Nunca —Dios lo sabe— pasó por mi mente ni se deslizó en mis palabras que la venida del Hijo al final de los tiempos pudiera atribuirse al Padre.

De la misma manera es totalmente ajeno a mis palabras y a mi manera de pensar que el alma de

[6] En este punto Abelardo expone su doctrina de la *recta intención* o intención interior, base de todo el comportamiento moral, tal como aparece en su libro *Conócete a ti mismo*. Ver estudio preliminar, p. XXXI.

Cristo no descendió a los infiernos por sí mismo, sino por su potencia.

Se me hace también reo de un cargo o capítulo novísimo: haber escrito que ni la obra, ni la voluntad, ni la concupiscencia, ni la delectación que la mueve son pecado. Y es totalmente ajeno a mis palabras y escritos el atribuirme que no debemos querer que se extinga nunca.

Por lo que se refiere a los cargos contra mí formulados y que llevan a nuestro amigo a concluir, con tal fin, que todas estas proposiciones se encuentran parte en el libro de *Teología* del maestro Pedro, parte en el libro de las *Sentencias del mismo* y parte en el libro que lleva por título *Conócete a ti mismo,* he de confesar que los recibí con la máxima extrañeza y admiración. Pues nunca se probará que un libro titulado de las *Sentencias* haya sido escrito por mí. Lo mismo que el resto de los cargos, también éste se formuló o por malicia o por ignorancia.

Si todavía queda algún consuelo en Cristo, si hay entrañas de misericordia, apelo y suplico a vuestra piedad fraternas, a fin de que nadie, manchándose de una nueva infamia, tropiece en mi inocencia, a la que la verdad libera de toda culpa. Pues es propio de la caridad no aceptar infamia alguna contra el prójimo e incluso las dudosas tomarlas en el mejor sentido. Y tener siempre delante aquella sentencia de la misericordia del Señor: «No juzguéis y no seréis juzgados; no condenéis y no seréis condenados» [7].

[7] Mt 7,1.

3. ERRORES DE PEDRO ABELARDO

(CARTA DE SAN BERNARDO AL PAPA INOCENCIO II) [1]

Contra algunas doctrinas heréticas. Tal era el título de esta carta, presentada antiguamente como un tratado.

Al Sumo Pontífice Inocencio, señor y padre amadísimo, el hermano Bernardo, abad de Clairvaux: con toda humildad.

Es muy conveniente que vuestro ministerio apostólico esté bien informado de los peligros y escándalos que surgen en el reino de Dios, particularmente los que se refieren a la fe. Porque, en mi opinión, el lugar donde mejor se pueden remediar los estragos de la fe es allí donde la fe no vacilará jamás. Tal es el privilegio de esa Cátedra. ¿A quién

[1] Esta carta está tomada de las *Obras completas de san Bernardo*, BAC, Madrid 1975, tomo V, pp. 529-570. Sin duda, esta carta nos hace comprender mejor la postura y la doctrina de Abelardo. Por otra parte, nos introduce de lleno en la polémica que la persona y la doctrina del maestro Pedro Abelardo suscita en su tiempo. Estará bien contrastar el pensamiento de san Bernardo con la *Apología fidei* del Apéndice 2. (Nuestro agradecimiento a la BAC por habernos permitido la reproducción completa de la carta.)

otro se le ha dicho: Pedro, *yo he pedido por ti, para que no pierdas la fe*? Por eso tenemos derecho a esperar del sucesor de Pedro lo que el mismo Señor dice a continuación: *Y tú, cuando te conviertas, afianza a tus hermanos.*

Esto es lo que ahora necesitamos. Ha llegado el momento, Padre amadísimo, de que seáis responsable de vuestra autoridad, demostréis vuestro celo y hagáis honor a vuestro ministerio. Seréis un digno sucesor de Pedro, cuya Sede ocupáis, si con vuestra exhortación robustecéis la fe de los que dudan y con vuestra autoridad reprimís a quienes intentan corromperla.

I. 1. Tenemos en Francia un sabio maestro y novel teólogo, muy versado desde su juventud en el arte de la dialéctica. Y ahora maneja, sin el debido respeto, las Santas Escrituras. Está empeñado en dar nuevo impulso a los errores hace tiempo condenados y olvidados, tanto propios como ajenos, y se atreve a inventar otros nuevos. Se gloría de no ignorar nada de cuanto hay *arriba en el cielo y abajo en la tierra,* excepto su propia ignorancia.

Aún más: su boca se atreve con el cielo y sondea lo profundo de Dios. Viene luego a nosotros y nos comunica palabras arcanas que ningún hombre es capaz de repetir. Está siempre listo para dar explicación de cualquier cosa y arremete con lo que supera la razón, o va contra la misma razón o contra la fe. ¿Existe algo más fuera de razón que intentar superar la razón con las solas fuerzas de la razón? ¿Y qué más contrario a la fe que negarse a creer lo que supera a la razón? Se pone a explicar aquella sentencia de Salomón: *El que cree a la primera no tiene seso,* y dice: «Creer a la primera es recurrir a la fe antes que a la razón; porque Salomón, en este pasaje, no habla de la fe en Dios, sino de la credulidad humana.»

Sin embargo, el papa san Gregorio afirma que

la fe en Dios carece de mérito si se apoya en la evidencia de la razón. Y alaba a los apóstoles, que siguieron al Redentor en cuanto oyeron su llamada. Cita también aquel otro elogio: *Me oyeron y me obedecieron,* y el reproche dirigido a los discípulos por su terquedad en no creer. María es ensalzada porque antepuso la fe a la razón. Zacarías recibe castigo porque intentó aclarar la fe con la razón. Y Abrahán es un modelo para todos, *porque esperó contra toda esperanza.*

2. Nuestro teólogo, en cambio, dice: ¿Qué provecho sacamos con exponer la doctrina si no lo hacemos de manera inteligible?» Por eso promete a sus oyentes hacerles comprender los misterios más sagrados y profundos de la fe. Y establece grados en la Trinidad, límites en la Majestad y números en la Eternidad. Declara que Dios Padre es el poder absoluto, que el Hijo tiene algún poder y que el Espíritu Santo no tiene ningún poder. La relación del Hijo con el Padre es como la de un poder relativo con el poder absoluto, como la especie con el género, como lo material con la materia, como el hombre con el animal o como un sello de metal con el metal.

¿No es éste peor aún que Arrio? ¿Se puede tolerar todo esto? ¿Quién es capaz de escuchar semejantes sacrilegios? ¿Quién no se horroriza ante tales invenciones de palabras y opiniones? Dice también que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo, pero que no es de la sustancia del uno ni del otro. ¿De dónde procede, pues? ¿De la nada, como todo lo que ha sido creado? El Apóstol proclama que todo procede de Dios, y lo dice abiertamente: *De Él procede todo.* ¿Tenemos que afirmar que el Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo exactamente igual que todo lo demás, es decir, que no procede de la esencia divina, sino por vía de creación y, por tanto, que fue creado como todas las demás criaturas? ¿O encontrará un tercer modo de hacerle proceder del Padre y del Hijo?

Este hombre busca siempre novedades, y, si no las encuentra, las inventa, dando idéntico valor a lo que es como a lo que no es. Dice, por ejemplo: «Si es de la sustancia del Padre, es engendrado, y el Padre tendría dos Hijos.» Como si todo lo que procede de una sustancia hubiera de ser necesariamente engendrado por aquella sustancia. En ese caso debemos decir que los piojos, las liendres y los humores del cuerpo son hijos de la carne, y que los gusanos que nacen en la madera carcomida no proceden de la sustancia del madero, porque no son hijos suyos. O que la polilla que se alimenta de los paños se engendra de ellos. Y así otras muchas cosas.

3. Me admira que un hombre tan sutil y entendido, como él se cree, confiese al Espíritu Santo consustancial al Padre y al Hijo y niegue que procede de la sustancia de ambos. A no ser que afirme que son estos dos quienes proceden de aquél, lo cual es absurdo e infame. Y si no procede de aquellos dos, ni aquéllos de la sustancia de éste, ¿dónde está la consustancialidad? Una de dos: o confiesa, con la Iglesia, que el Espíritu Santo tiene la misma sustancia que ellos, de los cuales no niega que proceda; o, lo mismo que Arrio, niega la consustancialidad y afirma que ha sido creado. Además, si el Hijo es de la sustancia del Padre y el Espíritu Santo no, existirá una gran diferencia entre ellos. No sólo porque el Espíritu Santo no es engendrado, como el Hijo, sino también porque el Hijo es de la sustancia del Padre y el Espíritu Santo no lo es.

La Iglesia católica nunca ha aceptado esta diferencia. Porque, si la admitimos, ¿qué sería de la Trinidad y de la Unidad? Si el Hijo y el Espíritu Santo tienen entre sí muchas diferencias, desaparece la unidad. Particularmente si existen diferencias

sustanciales, como éste pretende enseñar. Si el Espíritu Santo no es de la sustancia del Padre y del Hijo, en vez de Trinidad tendríamos Dualidad. Y no es digno admitir en la Trinidad una persona que no tiene nada común, en su sustancia, con las otras. No insista, pues, en separar la procesión del Espíritu Santo de la sustancia del Padre y del Hijo si no quiere cometer la doble maldad de reducir la Trinidad y añadir algo a la Unidad.

La fe católica rechaza ambas cosas. Y, para que conste que, en asunto tan importante, no me apoyo sólo en razones humanas, lea la carta de Jerónimo a Avito, y entre otros errores que refuta de Orígenes verá también este detestable cómo condena que el Espíritu Santo no es consustancial al Padre. El bienaventurado Atanasio, por su parte, se expresa así, en su libro *De la Trinidad Unida:* «Cuando hablo de un solo Dios, no me refiero únicamente a la persona del Padre, porque nunca he negado que el Hijo y el Espíritu Santo sean de la misma y única sustancia del Padre.» Así habla Atanasio.

II. 4. Ya ve vuestra Santidad cómo este polemista, por no decir alocado, destruye la Trinidad, divide la Unidad y ofende a la Majestad. No intentamos ahora definir qué es Dios: nos basta saber que es lo más grande que se puede pensar. Según esto, si al considerar las personas de esta única y soberana majestad admitimos la más mínima imperfección y añadimos a una lo que quitamos a otra, el conjunto es menor de cuanto se puede pensar. Porque es mayor lo que es máximo en todo que aquello que sólo lo es en algún aspecto.

Pensaremos dignamente de la grandeza divina, en la medida de lo posible, si no admitimos disparidad alguna allí donde todo es sumamente grande; ni división, donde todo es íntegro; ni desunión, donde todo está entero; ni perfección, donde todo es todo. El Padre es todo lo que es el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo; el Hijo es todo lo que es el Padre y el Espíritu Santo; y el Espíritu Santo es todo lo que es el Padre y el Hijo. Y este todo es un solo todo, ni mayor en los tres ni menor en cada uno de ellos. El bien sumo y verdadero que son ellos no se lo dividen entre sí, porque no lo poseen por participación, sino que son ese bien por esencia. Y cuando se dice que uno procede de otro, o que tiene relación con el otro, nos referimos a la distinción de las personas, no a la división de la esencia.

La sana doctrina católica permite hablar de uno y otro, en esta esencia inefable e incomprensible de la Divinidad, para distinguir las propiedades personales. Pero no se nos permite hablar de una cosa y de otra, sino de una sola y única realidad. La confesión de la Trinidad no debe atentar contra la Unidad, ni la aceptación de la Unidad debe excluir las propiedades personales.

Lejos, pues, de nosotros, como lo están de la verdad, esas pobres semejanzas o desemejanzas de género y especie, del metal y el sello hecho con él. Porque la relación que existe entre género y especie es de superior a inferior, y Dios es único. Por eso no se puede comparar tanta igualdad con semejante desigualdad. Lo mismo cabe decir del metal y de esa parte del metal que es el sello: la comparación es la misma y merece un juicio idéntico. Como la especie es inferior al género, no podemos aplicar esta diferencia al Padre y al Hijo. Ni podemos admitir que este hombre diga que la relación del Hijo al Padre es como la de la especie al género, la del hombre al animal, la del sello al metal o la de un poder al poder absoluto. Todas estas cosas, por su misma naturaleza, se subordinan unas a otras. Y es imposible compararlas con aquella otra realidad que no admite desigualdad ni diferencia alguna. Advertid cuánta ignorancia e irreverencia manifiesta al inventar tales comparaciones.

III. 5. Fíjese, con más atención, cómo piensa, enseña y escribe. Dice que el poder pertenece, de manera propia y especial, al Padre, y la sabiduría, al Hijo.

Lo cual es falso. Porque también el Padre es la sabiduría, y el Hijo el poder. Y lo que es común a ambos no es propiedad exclusiva de ninguno. Muy distintos son aquellos otros vocablos que no se refieren a los dos, sino a uno de los dos, en cuyo caso cada uno tiene el suyo y no es común con el del otro. Y, así, el que es Padre no es Hijo, y el que es Hijo no es Padre. Porque al Padre le llamamos Padre no por sí mismo, sino por relación al Hijo. Y lo mismo decimos del Hijo: no es Hijo por sí mismo, sino por relación al Padre. Pero el poder, la sabiduría y otros muchos atributos no les pertenecen en cuanto que son Padre o Hijo, ni por sus mutuas relaciones.

Éste, en cambio, dice: «No; a la persona del Padre le pertenece, de manera propia y especial, la omnipotencia; no sólo porque puede hacer todo con las otras dos personas, sino porque es el único cuya existencia procede de sí mismo, y no de algún otro. Y, como tiene el ser por sí mismo, también tiene por sí mismo el poder.»

¡Oh nuevo Aristóteles! Según este argumento, la sabiduría y la bondad también le pertenecen de manera propia al Padre, porque el saber y ser bondadoso, lo mismo que el ser y el poder, lo tiene de sí mismo y no de otro. Si me concede esto —y es evidente—, ¿qué va a hacer con aquel maravilloso reparto en que asignaba al Padre el poder, al Hijo la sabiduría y al Espíritu Santo la bondad, y esto de manera propia y especial? Una misma y única cosa no puede pertenecer exclusivamente a dos personas y ser propia de cada una de ellas. Que escoja lo que quiera: otorgue al Hijo la sabiduría y se la quite al Padre; o que se la dé al Padre y se la niegue al Hijo. Y que haga lo mismo con la bondad: atribúyasela al Espíritu Santo y no al Padre, o al Padre y no al Espíritu Santo. O cese en su empeño de convertir en nombres propios los que son comunes. Y al Padre, por el hecho de tener de sí mismo el poder, no se lo asigne como propiedad exclusiva; de este modo no se verá obligado a atribuirle también la bondad y la sabiduría como propiedades personales, porque también las posee de sí mismo.

6. Pero demos un paso más y veamos qué teorías tiene nuestro teólogo sobre los misterios de Dios. Dice, como he indicado, que el poder pertenece al Padre y que la perfección y plenitud de ese poder consiste en gobernar y discernir. Al Hijo le atribuye la sabiduría, y explica que esa sabiduría no es el poder, sino un cierto poder de Dios, es decir, el poder de discernir. Tal vez teme hacer una injuria al Padre si atribuye al Hijo lo mismo que a Él, y, como no se atreve a concederle todo el poder, le otorga la mitad.

Y lo explica con unos ejemplos: la capacidad de discernir, que es el Hijo, es un poder, lo mismo que el hombre es un animal o el sello de metal es metal. El poder de discernir, es decir, el Hijo, está relacionado con el poder de discernir y gobernar, que es el Padre, como el hombre con el animal o el sello con el metal. Escuchad sus palabras: «El sello de metal tiene que ser de metal y el hombre tiene que ser animal, y no al contrario. Lo mismo la sabiduría divina, que es poder de discernir, exige que sea un poder divino, y no al contrario.

¡Qué dices! Según tu comparación, y las otras anteriores, ¿por el hecho de ser Hijo también es Padre, es decir, que quien es Hijo es también Padre, aunque no al contrario? Si afirmas esto, eres un hereje, y, si no lo afirmas, huelga la comparación.

7. ¿Cómo buscas esas comparaciones tan complicadas y usas realidades tan ajenas y desproporcio-

nadas? ¿Por qué insistes tanto, y las expones con tantas palabras inútiles? ¿Por qué las ponderas así, si no sirven para lo que pretendes, esto es, para que unos miembros de la comparación iluminen adecuadamente a los otros? Tu empeño y tu propósito es darnos a conocer, por medio de esa comparación, las relaciones entre el Padre y el Hijo.

A tu juicio, quien dice hombre supone que es animal, y no viceversa. Según las normas de tu dialéctica, la especie presupone el género, pero el género no presupone la especie. Si comparas al Padre con el género y al Hijo con la especie, al admitir al Hijo debes admitir necesariamente al Padre, por la lógica de la semejanza. Pero no al revés. Si todo hombre es necesariamente animal, y no al contrario, el Hijo será necesariamente Padre, aunque no al revés.

Esto no te lo admite la fe católica, que rechaza ambas proposiciones: ni el Padre es Hijo, ni el Hijo es Padre. El Padre es uno, y el Hijo es otro, aunque ambos sean una misma cosa. Con las expresiones «uno» y «otra cosa», la fe auténtica distingue las propiedades personales y la unidad de la esencia. Así camina por la senda real del término medio, sin desviarse a la derecha confundiendo las personas, ni a la izquierda dividiendo la sustancia. Y si, por el mero hecho de existir, deduces que al existir el Hijo necesariamente existe el Padre, esto no dice nada en tu favor. La naturaleza de la relación exige que sea recíproca, y que la misma verdad se encuentre en ambas proposiciones.

Esto no sucede en la comparación que tú pones de género y especie o del sello de metal y el metal. Por el simple hecho de existir se deduce clarísimamente que «si existe el Padre existe el Hijo, y si existe el Hijo existe el Padre». Pero no podemos sacar la misma consecuencia recíproca entre el hombre y el animal o entre el sello de metal y el metal. Es cierto que «si hay un hombre hay un animal»; pero no es verdadera la proposición «si hay un animal hay un hombre». Y, del mismo modo, donde hay un sello de metal hay un metal; pero donde hay metal no siempre hay un sello de metal. Pero pasemos a otros puntos.

8. Ya sabemos que, según nuestro teólogo, en el Padre está la omnipotencia, y cierto poder en el Hijo. ¿Qué piensa del Espíritu Santo? «La bondad —dice— que designamos con el nombre del Espíritu Santo no es en Dios ni poder ni sabiduría.» *Yo veía caer a Satanás de lo alto como un rayo.* Así debería caer el que pretende grandezas que superan su capacidad. Vea, Santo Padre, qué escalones o qué precipicios se ha preparado este hombre para su propia ruina: la omnipotencia, media potencia y ninguna potencia.

Con sólo oírlo me horrorizo, y este horror es el mejor argumento para refutarle. Sin embargo, supero la turbación y aduzco un testimonio bíblico para rebatir la injuria al Espíritu Santo. En Isaías leo: *Espíritu de sabiduría, espíritu de fortaleza.* Bastan esas palabras no para reprimir su audacia, sino para confundirla. ¡Oh lengua jactanciosa! Tal vez se te pueda perdonar la ofensa que infieres al Padre y al Hijo; mas la blasfemia contra el Espíritu Santo es imperdonable. *El ángel de Dios aguarda con la espada para dividirte por medio.* ¿Cómo te atreves a decir que «el Espíritu Santo no posee el poder ni la sabiduría de Dios»? Así se despeña el orgulloso cuando avanza demasiado.

IV. 9. Nada tiene de extraño que un hombre que no piensa lo que dice se adentre en los misterios de Dios y destroce sacrílegamente los tesoros más sagrados de la religión. La misma fe y religión no le inspiran ningún sentimiento de respecto y reverencia. En el umbral mismo de su teología, por no decir «estultología», dice que la fe es una opinión.

¡Como si cada uno pudiera pensar y hablar de ella a su gusto, o los misterios de nuestra fe dependieran de las opiniones inciertas y distintas de los hombres y no descansaran en la certeza de la verdad!

Si fluctúa la fe, ¿dónde se apoya nuestra esperanza? Nuestros mártires serían unos necios, que han sufrido tanto apoyándose en promesas inciertas y han aceptado un largo y cruel destierro a cambio de un premio mal asegurado. Dios nos libre de admitir la menor duda en nuestra fe o esperanza, como éste enseña. Todo se apoya en la verdad sólida e inmutable, tiene la garantía de los milagros y oráculos divinos y recibe su firmeza y santidad del parto de la Virgen, de la sangre del Redentor y de la gloria del Resucitado. *Estos testimonios merecen plena confianza.* Además, *ese mismo Espíritu asegura a nuestro espíritu que somos hijos de Dios.*

¿Es posible que alguien se atreva a concebir la fe como una opinión, a no ser que no haya recibido aún este Espíritu, desconozca el Evangelio y tome todo esto por un cuento? *Yo sé en quién creo, y estoy muy seguro,* dice el Apóstol. ¿Y tú me susurras «que la fe es una opinión»? ¿Intentas ponerme dudosa la realidad más cierta del mundo? Agustín piensa de muy otra manera: «La fe no es una conjetura ni una opinión que brota del corazón, sino un conocimiento muy cierto que se apoya en el testimonio de la conciencia.» Es imposible que la fe cristiana tenga unos horizontes tan mezquinos. Dejemos estas opiniones para los filósofos, cuya norma es dudar de todo y no saber nada. Yo hago mío, con plena confianza, el pensamiento del Doctor de las gentes, y estoy convencido de no engañarme.

¡Cuánto me agrada su definición de la fe, aunque no sea del gusto de este teólogo! *La fe es anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven.* Dice que es *anticipo de lo que se espera* y no un fantástico tejido de conjeturas. Ya lo oyes: es algo sustancial. Por tanto, no puedes opinar o discutir a tu capricho ni dejarte llevar de aquí para allá, en alas de tu parecer o por los caminos del error. La palabra «sustancia» indica una cosa cierta e inmutable: algo encerrado en unos límites claros y bien definidos. La fe no es una opinión, sino una certeza.

10. Fijaos también en esto otro. Omito aquello que dice que Jesús no tuvo el espíritu del temor del Señor; que en el cielo no existe el temor puro del Señor; que, después de la consagración del pan y del vino, los accidentes permanecen en el aire; que los demonios usan hierbas y piedras para producir en nosotros diversas sugestiones, porque con su refinada malicia conocen las propiedades de cada cosa para excitar e incitar al pecado; que el Espíritu Santo es el alma del mundo; que el mundo, según dice Platón, es un animal muy noble, porque tiene un alma muy excelente, el Espíritu Santo. Se empeña en cristianizar a Platón, y lo que hace es volverse él un pagano. Dejo todas estas cosas a un lado y me limito a las más importantes, y no con la intención de responder a todas, pues necesitaría escribir gruesos volúmenes. Hablaré de lo que no puedo callar.

V. 11. Este hombre temerario, cuyo afán es escudriñar los arcanos de la majestad divina, trata del misterio de nuestra redención. Lo hace, sobre todo, en un libro de las Sentencias y en una explicación de la Carta a los Romanos. Y en las primeras líneas afirma que todos los doctores de la Iglesia piensan lo mismo. Él lo expone y lo desprecia, orgulloso de poseer otra interpretación mucho mejor, sin tener en cuenta el mandato del sabio: No remuevas los linderos antiguos que colocaron nuestro Padres. «Tengamos en cuenta —dice— que todos nuestros doctores, inspirados en los Apóstoles, coinciden en esto: el diablo tenía dominio y potestad sobre el hombre, y era su dueño legítimo, por-

que con la libertad de albedrío consintió libremente a las sugestiones diabólicas. Y la razón que dan es ésta: el que es vencido por otro se hace esclavo del vencedor. Por eso, afirman los doctores, fue necesario que se encarnara el Hijo de Dios, para que el hombre, que no podía liberarse a sí mismo, recuperara la libertad por la muerte del inocente. Pero yo creo que ni el diablo tuvo jamás derecho alguno sobre el hombre, excepto el que el Señor le concedió al hacerle su carcelero, ni el Hijo de Dios se encarnó para devolver al hombre la libertad.»

¿Qué es lo más intolerable de estas palabras: la blasfemia o la arrogancia? ¿Qué es más digno de castigo: su temeridad o su irreverencia? ¿No sería mejor cerrar esta boca a fuerza de golpes que con razones? ¿No es lógico que se levanten todos contra el que a todos insulta? «Todos piensan así, pero yo no.» ¿Cómo piensas tú? ¿Qué teoría tan extraordinaria nos traes? ¿Has encontrado algo más sutil? ¿Has tenido una revelación especial, desconocida de los santos y sabios? Me parece que nos ofrece agua robada y panes escondidos.

12. Pero dinos, dinos, por favor, eso que tú sólo conoces. ¿Con que el Hijo de Dios no se hizo hombre para librar al hombre? Ciertamente, esto sólo a ti se te ha ocurrido. Y tú sabrás en qué te apoyas para afirmarlo. Porque no lo has recibido del sabio, ni del profeta, ni del Apóstol, ni menos aún del mismo Señor. El Doctor de los gentiles recibió del Señor lo que nos ha transmitido. El Maestro por excelencia afirma que su doctrina no es suya: *las cosas que yo os digo no las digo como mías.* Tú, en cambio, nos transmites algo que es tuyo propio, y que no aprendiste de nadie. El que dice mentiras las saca de su interior.

Quédate, pues, con lo tuyo. Yo prefiero escuchar a los profetas y Apóstoles y obedecer al Evangelio; pero no a este evangelio de Pedro Abelardo.

¿Vas a inventar un nuevo evangelio? La Iglesia no admite un quinto evangelista. La ley, los profetas, los Apóstoles y varones apostólicos, todos a una nos enseñan lo que tú eres el único en negar: que Dios se hizo hombre para liberar al hombre. Aunque viniera un ángel y nos dijera lo contrario, ¡fuera con Él!

13. Tú no aceptas la doctrina de los doctores, que han enseñado después de los Apóstoles, porque eres más docto que todos tus maestros. Ni te sonroja afirmar que todos tienen una misma opinión y se oponen a la tuya. Es inútil que te recuerde su fe y su enseñanza, pues las rechazas de antemano. Prefiero citar a los profetas. El Señor, por labios de un profeta, habla a Jerusalén, como tipo del pueblo rescatado, y le dice: *No temas, yo te salvaré y te libraré.* ¿De qué poder? Tú no quieres que el demonio tenga o haya tenido poder sobre el hombre. Tampoco yo. Pero, aunque tú y yo no lo queremos, no por eso deja de tenerlo. Y, si tú no confiesas ni reconoces esto, lo aceptan y proclaman *los redimidos por el Señor, los que Él rescató de la mano del enemigo.* Y, si tú no estuvieras bajo el poder del enemigo, tampoco lo negarías. Si no has sido rescatado, no puedes dar gracias con los redimidos. Pues, si te supieras redimido, reconocerías al Redentor y no negarías la redención. Quien no se siente cautivo no busca a su redentor. En cambio, los que sienten *gritaron al Señor, y Él los escuchó y los arrancó del enemigo.*

Advierte quién es este enemigo: *Los rescató de la mano del enemigo, los reunió de todos los países.* Pero antes fíjate en el que los reúne, Jesús, de quien profetiza Caifás en el Evangelio que debe morir por su nación. Y el evangelista añade: *Y no sólo por la nación, sino también para reunir a los hijos de Dios dispersos.* ¿Por dónde estaban dispersos? Por todo el mundo. Así pues, *a los que rescató los reunió de*

todos los países. Y no los puede reunir si antes no los rescata. Porque estaban dispersos y cautivos. Los rescató y los reunió. *Los rescató de la mano del enemigo*. No dice: «de los enemigos», sino *del enemigo*. El enemigo es uno solo, y los países son muchos. No los reunió de un solo país, sino *de todos los países, norte y sur, oriente y occidente*.

¿Quién es este príncipe tan poderoso que no dominó solamente a una nación, sino a todas? Aquel, sin duda, de quien otro profeta dice que absorbe sin intimidarse todas las aguas del río, esto es, del género humano. Y confía que el Jordán, es decir, los elegidos, vendrá a parar a su boca. Dichosos los que son tragados y expulsados, los que entran y vuelven a salir.

14. Es posible que no creas tampoco a los profetas, que tan abiertamente pregonan el dominio del demonio sobre el hombre. Vayamos a los Apóstoles. Tú dices que no estás de acuerdo con los sucesores de los Apóstoles. Eso quiere decir que aceptas las palabras de un Apóstol si te dice algo sobre el particular. Escucha: *Puede que Dios les conceda enmendarse y comprender la verdad; entonces recapacitarán y se zafarán del lazo del diablo, que los tiene ahora cogidos y sumisos a su voluntad*. Aquí tenemos a Pablo, diciéndonos que los hombres están cautivos del diablo y sometidos a su voluntad. Si están sometidos a su voluntad, imposible negarle que tiene poder sobre ellos. Y, si no le crees tampoco a Pablo, acudamos al mismo Señor, para que le oigas y quedes tranquilo.

Como sabemos, llama al diablo *jefe de este mundo, fuerte armado* y amo de los enseres de la casa. ¿No quiere decir con esto que tiene poder sobre los hombres? ¿No crees que la palabra *casa* significa el mundo, y *los enseres,* los hombres? Si el mundo es la casa del diablo y los hombres sus enseres, es indudable que tiene poder sobre los hombres. El Señor dijo a los que le prendían: *Ésta es vuestra hora, cuando mandan las tinieblas*. Este poder lo conocía muy bien el que dijo: *Él nos sacó del dominio de las tinieblas, para trasladarnos al Reino brillante de su Hijo*. El Señor confesó que el diablo tenía poder sobre él, lo mismo que Pilato, que era su instrumento: *No tendrías autoridad alguna para actuar contra mí si no te fuera dada de arriba*. Si este poder se ha ejercido con tanto rigor contra el leño verde, con más libertad habrá actuado en el seco.

Por lo demás, no creo que nuestro autor piense que es injusto este poder que viene de Dios. Reconozca que el diablo tiene poder, y un poder justo sobre los hombres. Y así comprenderá que el Hijo de Dios se encarnó para librar a los hombres. El poder del diablo es justo, no así su voluntad. No fue justo el diablo al usurpar el poder ni el hombre que dio motivo para ello, sino el Señor que lo permitió. Es la voluntad, no el poder, lo que hace a un hombre justo o injusto. Por eso, este derecho del diablo sobre el hombre no lo posee en justicia, sino que lo usurpó injustamente; pero ha sido muy justamente permitido. El hombre quedó cautivo con todo derecho, pero la justicia no reside en el hombre ni en el diablo, sino en Dios.

VI. 15. Tenemos, pues, al hombre reducido justamente a servidumbre y misericordiosamente librado. Tan inmensa es esta misericordia, que no falta la justicia en esta obra de liberación. Tan misericordioso fue el libertador, que utilizó los medios más oportunos y no se enfrentó al invasor armado de poder, sino de justicia. ¿Podía hacer algo el hombre, esclavo del pecado y cautivo del demonio, para recuperar la justicia perdida? Carecía de la suya propia, pero se le aplicó la ajena. Sucedió así: vino el príncipe de este mundo y no encontró nada suyo en el Salvador. Pero puso sus manos en el inocente, y por eso perdió, con toda justicia, a los que tenía

bajo su dominio. El que no tenía deuda alguna con la muerte aceptó la injuria de morir, y en justicia libró a los que estaban condenados a la muerte y al poder del dominio.

¿Con qué justicia puede exigirse esto de nuevo al hombre? Si el hombre era el deudor, el hombre pagó la deuda. Porque, *si uno murió por todos, todos han muerto.* La satisfacción de uno se aplica a todos, porque uno cargó con los pecados de todos. No cabe afirmar que uno delinquió y otro reparó el pecado, porque la cabeza y el cuerpo son un solo y único Cristo. La cabeza ha satisfecho por los miembros; Cristo, por sus propias entrañas. Así lo proclama el Evangelio de Pablo, que desmiente a Pedro Abelardo: murió por nosotros, *nos dio vida con él, perdonando todos nuestros delitos, cancelando el recibo que nos pasaban los preceptos de la Ley; éste no era contrario, pero Dios lo quitó de en medio clavándolo en la cruz y destituyendo a las soberanías y autoridades.*

16. ¡Dios quiera que yo sea parte de ese botín arrebatado a los enemigos y pase a ser propiedad del Señor! Si me persigue Labán y me reprocha que le he abandonado secretamente, sepa que fui a él a escondidas, y a escondidas lo dejé. Un pecado oculto se sometió a él, y una justicia más misteriosa aún me libró. Si pude ser vendido gratuitamente, ¿no podré ser rescatado también gratuitamente? Si Asur me tiranizaba injustamente, es inútil que pida explicaciones de mi huida. Si me dice: «tu padre te esclavizó», yo le responderé: «y mi hermano me rescató». Si se me imputa el delito de otro, ¿por qué no puedo compartir la justicia de otro? Uno me hizo pecador y otro me libra del pecado; el primero por generación y el segundo por la sangre. Si se comunica el pecado por nacer de un pecador, mucho más la justicia por la sangre de Cristo.

Tal vez me diga: «La justicia sea para quien le

pertenece, ¿qué parte tienes tú en ella?» De acuerdo. Y la culpa sea del que la cometió: ¿qué tiene que ver conmigo? *Sobre el justo recaerá la justicia, sobre el malvado recaerá la maldad.* No está bien que el hijo cargue con la maldad de su padre y no comparta la justicia de su hermano. Por tanto: *por un hombre vino la muerte,* y por otro hombre, la vida. *Lo mismo que todos mueren por Adán, así también todos recibirán la vida por Cristo.* Tan solidario soy de éste como de aquél. De aquél, por la carne, y de éste, por la fe. Si aquél me infectó con su concupiscencia original, también se ha derramado sobre mí la gracia de Cristo. ¿Qué queda ya en mí del pecador? Si se me aduce la generación, presento mi regeneración, con la diferencia de que una es espiritual, y la otra, carnal. La equidad no consiente comparación alguna entre ellas, porque el espíritu es superior a la carne; cuanto mejor es la naturaleza, más valiosas son sus obras. Las ventajas del segundo nacimiento superan con creces a los males del primero.

Es verdad que me alcanzó el pecado, pero también me alcanzó la gracia. *Y no hay proporción entre el delito y la gracia que se otorga; pues el proceso, a partir de un solo delito, acabó en sentencia condenatoria, mientras la gracia, a partir de una multitud de delitos, acabó en amnistía.* El pecado procede del primer hombre, y la gracia *desciende del cielo.* Ambas cosas nos vienen de nuestros padres: el pecado, del primer padre, y la gracia, del Padre celestial. Si el nacimiento terreno pudo perderme, con mayor razón me conservará el celestial.

No temo que me rechace el Padre de los astros después de haber sido arrancado del dominio de las tinieblas y gratuitamente justificado en la sangre de su Hijo. *Si Dios perdona, ¿quién se atreverá a condenar?* El que se compadece del pecador nunca condenará al justo. Me llamo justo, pero con su justicia. ¿Qué justicia es ésta? *El fin de la ley es el Mesías, y*

con eso rehabilita a todo el que cree. Además: *Fue constituido por Dios Padre como fuente de nuestra justicia.* La justicia que ha sido hecha por mí, ¿no va a ser mía? Si participo en el pecado ajeno, ¿por qué no en la justicia que otro me concede? Yo estoy mucho más satisfecho por habérseme dado que si fuera connatural en mí. *Esto sería motivo de complacencia, pero no ante Dios.* Lo otro, en cambio, que realiza eficazmente mi salvación, me impulsa a complacerme exclusivamente en el Señor. *Aunque fuera justo* —dice la Escritura— *no levantaría la cabeza;* no sea que me digan: *¿Qué tienes que no hayas recibido? Y si de hecho lo has recibido, ¿a qué tanto orgullo, como si nadie te lo hubiera dado?*

VII. 17. Ésta es la justicia que recibe el hombre por la sangre del Redentor. Pero este hombre engreído y burlón está empeñado en destrozarlo todo. Y enseña que si el Señor de la gloria *se anonadó,* se hizo inferior a los ángeles, nació de una mujer, vivió en este mundo, experimentó la enfermedad, padeció horribles tormentos y murió en una cruz antes de volver a su casa, lo hizo únicamente para dar a los hombres un ejemplo de vida con sus palabras y sus obras, e indicarles, con su pasión y muerte, la grandeza de su amor. Enseñó la justicia, pero no la dio. Mostró su amor, pero no lo infundió. ¿Y así se volvió a su casa? ¿En qué consiste *ese gran misterio que veneramos, en el que se manifestó como hombre, fue justificado por el Espíritu, contemplado por los ángeles, proclamado entre los paganos, creído en el mundo y elevado a la gloria?*

¡On doctor incomparable, que comprende los arcanos de Dios y hace fácil y accesible a todos los más grandes misterios y el secreto escondido desde el origen de las edades! Con sus falacias, todo lo hace tan asequible y evidente, que cualquiera puede comprenderlo, hasta los profanos y pecadores. ¡Como si la sabiduría divina no pudiera ocultar, o

hubiera olvidado lo que ella misma prohibió, y diera lo sagrado a los perros y las perlas a los cerdos! No, no es eso. *Se manifestó como hombre, pero lo rehabilitó el espíritu,* para que sólo los hombres de espíritu alcancen las realidades espirituales, y el hombre por su sola naturaleza sea incapaz de percibir el Espíritu de Dios, y nuestra fe no se apoye en la elocuencia de las palabras, sino en el poder de Dios. Por eso ha dicho el Salvador: *Bendito seas, Padre, Señor de cielo y tierra, porque, si has escondido estas cosas a los sabios y entendidos, se las has revelado a la gente sencilla.* Y el Apóstol añade: *Si la buena noticia que anunciamos sigue velada, es para los que se pierden.*

18. Fijáos, os ruego, cómo se mofa este hombre de todo cuanto procede del Espíritu de Dios, porque le parece necedad; cómo insulta al Apóstol, que proclama el misterio de la sabiduría de Dios; cómo impugna el Evangelio y cómo blasfema contra el Señor. Sería mucho más sensato que creyera humildemente lo que es incapaz de comprender y no se atreviera a hablar y escarnecer un misterio tan sagrado. Es imposible discutir todas las insensateces y calumnias que acumula contra los designios de Dios. Citaré algunas, a título de ejemplo: «Puesto que Cristo rescató sólo a los elegidos —dice él—, ¿cómo es el que diablo ejercía mayor imperio que ahora sobre ellos, en esta vida y en la futura?» Nuestra respuesta es que, precisamente porque los elegidos estaban bajo el poder del maligno y, como dice el Apóstol, *los tenía sumisos a su voluntad,* fue necesario un libertador para que se realizara en ellos el designio de Dios. Y para que disfrutaran de libertad en la otra vida era preciso concedérsela en la actual.

Después añade: «¿Atormentaba el demonio al pobre que descansaba en el seno de Abrahán como lo hacía con el rico que estaba condenado? ¿Tenía

algún poder incluso sobre Abrahán y los elegidos?» No. Pero lo habría tenido si no hubieran adquirido la libertad creyendo en el que había de venir, como se dice del mismo Abrahán: *Abrahán creyó al Señor y quedó justificado. Abrahán gozaba esperando ver este día mío, ¡y cuánto se alegró al verlo!* En consecuencia, la sangre de Cristo caía ya como rocío sobre Lázaro, y le libraba del ardor de las llamas, porque creía en el que iba a morir.

Y lo mismo debemos pensar de los elegidos de aquella época: todos nacieron, como nosotros, bajo el dominio de las tinieblas por el pecado original; pero, antes de morir, fueron liberados por la sangre de Cristo. Lo dice la Escritura: *Los grupos que iban delante y detrás gritaban: ¡Viva el Hijo de David! ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!* Así pues, la muchedumbre de los elegidos aclamó a Cristo antes de hacerse hombre y cuando vivió como hombre. Los que vivieron antes que Él no alcanzaron una bendición plena y colmada, porque esta prerrogativa estaba reservada para el tiempo de la gracia.

VIII. Sigue explicando e intenta demostrar que el diablo no tendría ningún derecho sobre el hombre si Dios no lo hubiera permitido. Y que, si quisiera compadecerse del hombre fugitivo, lo podría librar con una sola palabra, sin hacer ningún agravio al demonio. ¡Como si hubiera alguien que dudara de esto! Al final concluye así: «Si la misericordia divina podía librar al hombre de todos sus pecados con sólo mandarlo, qué motivo, razón o necesidad podemos aducir para que el Hijo de Dios se hiciera hombre y soportara tantas miserias, oprobios, azotes, salivazos y la ignominia de la cruz y de una muerte tan cruel por nuestra redención?» Respondo: fue nuestra necesidad, la terrible necesidad de los que vivimos en tinieblas y en sombra de muerte.

Así debía ser: por nosotros, por Dios mismo y por los santos ángeles. Por nosotros, para arrancar el yugo de nuestro cuello; por Él, para realizar su designio, y por los ángeles, para completar su número. La razón de todo esto fue la bondad del que lo hizo. Nadie niega que el Omnipotente podía habernos redimido, santificado y liberado de otras mil maneras. Pero esto no resta eficacia a la que Él eligió entre todas. E incluso le da más valor: porque, como vivimos *en el país del olvido,* del letargo y de nuestra miseria, estos excesos del Redentor nos espolean con más brío y energía. Por lo demás, ningún mortal es capaz de comprender los tesoros de gracia, el cúmulo de sabiduría, la gloria tan sublime y los frutos de salvación que se encierran en este misterio tan insondable. El profeta lo contempla y se queda estremecido, sin poder comprenderlo. Y el Precursor se siente indigno de interpretarlo.

20. No podemos penetrar en el misterio de la voluntad divina, pero nos está permitido sentir sus efectos y experimentar sus frutos. Y lo que se puede saber no se debe callar, porque *los reyes se empeñan en ocultar sus asuntos; Dios, en cambio, revela sus misterios. Es mucha verdad, y digno de que todos lo hagan suyo: cuando éramos pecadores, la muerte de su Hijo nos reconcilió con Dios.* La reconciliación incluye el perdón de los pecados. Porque, como dice la Escritura, nuestros pecados nos separan de Dios. Si permanece el pecado, no hay reconciliación. ¿En qué consiste, pues, el perdón de los pecados? *Esta copa* —dice el señor— *es la nueva alianza, sellada con mi sangre, que se derrama por vosotros para el perdón de los pecados.*

Es, pues, evidente que la reconciliación incluye el perdón de los pecados o justificación; como la redención del poder del enemigo que nos tenía cautivos y a su antojo, son bienes que nos han venido por la muerte del Unigénito. Se nos dice con toda

claridad: *Hemos sido justificados gratuitamente por su sangre. Con su sangre hemos obtenido la liberación, el perdón de los pecados, muestra de su inagotable generosidad.* Tú insistes: «¿Por qué se hizo con la sangre si se pudo hacer con una sola palabra?» Pregúntaselo a Él. Yo puedo decir que así ha sucedido. Por qué fue así, tampoco yo lo comprendo. ¿Va a decirle la arcilla al que la modela: por qué me has hecho así?

21. Pero todo esto no tiene valor para nuestro hombre, y lo toma a risa. Escuchad sus carcajadas: «¿Cómo se atreve a decir el Apóstol que hemos sido justificados o reconciliados con Dios por la muerte de su Hijo, si el hombre se hizo más acreedor a la ira divina crucificando a su Hijo que infringiendo el precepto de no comer la manzana?» Como si Dios, en una misma acción, no fuera capaz de condenar la maldad de los autores y complacerse en la piedad del que sufre. E insiste: «Si el pecado de Adán fue tan grande que sólo pudo expiarse con la muerte de Cristo, ¿cómo expiar el homicidio cometido en la persona de Cristo?» Respondo con dos palabras: con esa misma sangre derramada y con la súplica del crucificado.

Vuelve a insistir: «¿Cómo es posible que Dios se complaciera tanto en la muerte de su Hijo inocente, que por ella se reconciliara con nosotros, que cometimos el horrendo pecado de matar al Señor? ¿No se pudo perdonar aquel pecado menor sin tener que cometerse este mucho mayor?» Lo que agradó no fue la muerte, sino la voluntad del que moría libremente. Porque con esa muerte Él quería destruir la muerte, realizar la salvación, restablecer la inocencia, destituir a las soberanías y autoridades, vaciar el infierno, colmar el cielo, reconciliar lo terrestre y lo celeste y hacer la unidad del universo. No se aprobó este hecho, pero se utilizó a maravilla la maldad de los asesinos; venció a la muerte

con su muerte *y eliminó el pecado con el pecado.* Si mucha fue la maldad de unos, inmensamente más santa fue la voluntad del otro y más eficaz para salvar.

Ante semejante grandeza, aquel antiguo pecado, por grande que fuera, es muy pequeño comparado con este otro cometido contra Cristo. Pero el triunfo no se debe al pecado ni al pecador, sino al que supo utilizar tan maravillosamente ese pecado, soportó a los pecadores hasta el final y convirtió en fuente de salvación la misma crueldad de los malvados.

22. La sangre derramada fue tan eficaz para perdonar, que borró incluso el enorme pecado cometido con su efusión, y de este modo no quedara la menor duda en cuanto al perdón de aquel otro pecado primero, y menos grave. Pero insiste de nuevo nuestro autor: «¿No es cruel e injusto que una persona pida la sangre de un inocente como precio de rescate o que se complazca, en cierto modo, en la muerte del inocente? ¿Tanto agradó a Dios la muerte de su Hijo, que por ella perdonó al mundo entero?» Dios Padre no exigió la sangre del Hijo, sino que la aceptó cuando se la ofreció. No estaba sediento de sangre, sino de salvación, y ésta dependía del mérito de esa sangre. Hablo de una verdadera salvación y no sólo de una señal de amor, como ése cree y enseña.

Como conclusión de todas estas injurias y atrevimientos, lanzados contra Dios de una manera necia e irreverente, dice: «Dios se encarnó para darnos su doctrina y su ejemplo; o, como dice en otro lugar: para instruirnos. La pasión y muerte sólo es una muestra y testimonio de su amor.»

IX. 23. ¿Y qué nos aprovecha esta instrucción si falta la renovación? ¿No seríamos instruidos en vano si antes no *se destruye en nosotros al peca-*

dor para no servir más al pecado? Si todo el fruto de Cristo se reduce a enseñarnos unas cuantas virtudes, también podemos decir que el daño que Adán nos hizo consistió en enseñarnos a hacer el mal. Porque la medicina está en proporción a la gravedad de la herida. *Lo mismo que por Adán todos mueren, así también por Cristo todos recibirán la vida.* Como vemos, tanta importancia tiene esto como aquello. Si la vida que da Cristo se reduce a un simple conocimiento, la muerte que procede de Adán será también una mera instrucción. Éste nos enseñó a pecar con su ejemplo, y aquél, con sus palabras y sus obras, nos enseñó a vivir honestamente y amar a los demás.

Nosotros seguimos la fe cristiana, no la herejía pelagiana, y creemos que el pecado de Adán está dentro de nosotros por generación y no como un simple mal ejemplo, y que el pecado acarrea la muerte. También estamos convencidos de que Cristo nos devuelve la gracia, no como un buen ejemplo, sino como una verdadera generación, Y con la gracia, la vida. *Lo mismo que el delito de uno sólo ocasionó la condenación de todos los hombres, así el acto de fidelidad de uno sólo supuso la justificación y la vida para todos los hombres.* Si aceptamos las teorías de este maestro, según las cuales el designio y fin de la encarnación fue ilustrar al mundo con su sabiduría y encender el fuego del amor, ¿dónde está la redención? La enseñanza y el estímulo para amar nos vienen de Cristo. De acuerdo. ¿Y de quién nos viene la redención y la libertad?

24. Aceptemos que la venida de Cristo puede ser provechosa para quienes imitan su vida y practican el amor. ¿Y los niños? ¿Qué luz de sabiduría pueden percibir quienes apenas poseen la luz de la vida? ¿Cómo van a amar a Dios los que ni siquiera son capaces de amar a sus propias madres? ¿Es inútil para ellos la venida de Cristo? ¿En vano *han quedado incorporados a él por una muerte semejante a la suya* en el bautismo, ya que no pueden conocer y amar a Cristo por su corta edad? «Nuestra redención —dice— es el amor consumado que existe en nosotros mediante la pasión de Cristo.» En ese caso, los niños no están redimidos, porque no tienen ese gran amor. Y, si no tienen edad para amar, tampoco llevan el estigma del pecado. Y, si no han muerto como hijos de Adán, no necesitan volver a nacer en Cristo.

El que dice esto es un nuevo Pelagio. Sea cual sea su pensamiento, una cosa es evidente: con qué malos ojos contempla el misterio de la salvación humana y cómo anula toda la economía de la redención. La salvación se reduce a mera devoción; de regeneración, ni habla; la grandeza de la redención y la esencia de la salvación consiste, para él, no en la fuerza de la cruz o en el valor de la sangre, sino en nuestros progresos en la virtud. *Lo que es a mí, Dios me libre de gloriarme más que en la cruz de nuestro Señor Jesucristo, en la cual está nuestra salvación, nuestra vida y nuestra resurrección.*

25. Yo veo tres cosas importantes en la obra de nuestra salvación: la actitud de humildad, por la cual Dios *se anonadó a sí mismo;* la magnitud de su caridad, que llega *hasta la muerte, y una muerte de cruz;* y el sacramento de la redención, con el cual hizo desaparecer la muerte con su misma muerte. Las dos primeras sin la tercera es lo mismo que pintar en el aire. Grandiosa, sin duda, y muy necesaria, su humildad; extraordinaria y digna de todo encomio, su caridad. Pero, si falta la redención, carecen de base y de valor.

Quiero seguir a Jesús humilde con todas mis fuerzas; quiero abrazar con los dos brazos del amor al que *me amó a mí y se entregó por mí.* Pero también necesito comer el Cordero pascual. Porque, si no como su carne y bebo su sangre, no tendré vida.

Una cosa es seguir a Jesús; otra, poseerle, y otra, comerle. Seguirle es un consejo muy provechoso; poseerle y abrazarle, un gozo incomparable; comerle, la vida eterna y dichosa. *Su carne es verdadera comida, y su sangre, verdadera bebida. El pan de Dios es el que baja del cielo y va dando vida al mundo.* ¿Dónde se apoyan el gozo o el consejo si les falta la vida? Son como una pintura en el vacío. Pues, de igual modo, los ejemplos de humildad y los testimonios de caridad carecen de valor sin el sacramento de la redención.

26. He aquí, Señor y Padre mío, estas páginas, que vuestro siervo ha logrado reunir con su trabajo, para combatir algunos puntos de esta nueva herejía. Tal vez sólo encontréis en ellas una muestra de mi buena voluntad; al menos he cumplido un deber de conciencia. Yo no puedo evitar las ofensas a la fe, que tanto me duelen, pero he hecho lo que he podido haciéndoselas saber a quien el Señor ha dado armas poderosas y capaces de abatir fortalezas, *derribar falacias y todo torreón que se yerga contra el conocimiento de Dios.*

Hay todavía en sus escritos otros muchos artículos y capítulos peligrosos que no puedo reseñar por falta de tiempo y los estrechos límites de una carta. Por otra parte, no creo que sea necesario indicarlos, ya que son muy conocidos, y cualquiera que tenga un conocimiento básico de la fe puede refutarlos.

He aquí algunos errores que he observado:

I. Los que van precedidos de asterisco tienen respuesta en esta carta.

*1. El Padre es el poder absoluto, el Hijo posee algún poder, y el Espíritu Santo, ninguno.

*2. El Espíritu Santo no tiene la esencia del Padre y del Hijo.

3. El Espíritu Santo es el alma del mundo.

*4. Cristo no se encarnó para librarnos del yugo del diablo.

5. La tercera persona de la Trinidad no es Dios, ni hombre, ni la persona de Cristo.

6. Basta el libre albedrío para hacer alguna obra buena.

7. Dios sólo puede hacer o perdonar algo en el tiempo y manera en que lo hace, no en otros.

8. Adán no nos ha transmitido la culpa, sino sólo la pena.

9. Los que crucificaron a Cristo ignorándolo no pecaron, y donde hay ignorancia no hay culpa.

10. En Cristo no existió el espíritu del temor de Dios.

11. El poder de atar y desatar sólo se concedió a los Apóstoles, no a sus sucesores.

12. Las obras no hacen al hombre mejor o peor.

*13. Al Padre, que no procede de nadie, le pertenece de manera propia y especial la omnipotencia, pero no la sabiduría ni la bondad.

14. El temor casto está también excluido de la otra vida.

15. El diablo inspira malos pensamientos por el contacto de piedras o hierbas.

16. La venida del mundo futuro puede atribuirse al Padre.

17. Dios no debe ni puede impedir el mal.

18. El alma de Cristo no descendió de hecho a los infiernos, sino que pudo hacerlo.

19. El pecado no es el acto en sí mismo, ni la voluntad, ni la concupiscencia o el placer

que inducen a la voluntad. Por eso no debemos intentar extinguirla.

II. Estos títulos se encuentran en el libro de *Teología,* o en el de *Las Sentencias* de Pedro el Maestro, o en el que se titula *Conócete a ti mismo.*

4. ERRORES DE PEDRO ABELARDO

[CONCILIO DE SENS (1140 O 1141) [1]]

1. El Padre es potencia plena; el Hijo, cierta potencia; el Espíritu Santo, ninguna potencia.
2. El Espíritu Santo no es de la sustancia [v. l.: de la potencia] del Padre o del Hijo.
3. El Espíritu Santo es el alma del mundo.
4. Cristo no asumió la carne para librarnos del yugo del diablo.
5. Ni Dios ni el hombre ni esta persona que es Cristo es la tercera persona en la Trinidad.
6. El libre albedrío basta por sí mismo para algún bien.
7. Dios sólo puede hacer u omitir lo que hace u omite, o sólo en el modo o tiempo en que lo hace y no en otro.
8. Dios no debe ni puede impedir los males.
9. De Adán no contrajimos la culpa, sino solamente la pena.
10. No pecaron los que crucificaron a Cristo por ignorancia, y cuanto se hace por ignorancia no debe atribuirse a culpa.
11. No hubo en Cristo espíritu de temor de Dios.

---

[1] Tomado de E. Denzinger, *El magisterio de la Iglesia,* trad. D. Ruiz Bueno, Herder, Barcelona, 1963.

12. La potestad de atar y desatar fue dada solamente a los Apóstoles, no a sus sucesores.
13. El hombre no se hace ni mejor ni peor por sus obras.
14. Al Padre, el cual no viene de otro, pertenece propia o especialmente la operación, pero no también la sabiduría y la benignidad.
15. Aun el temor casto está excluido de la vida futura.
16. El diablo mete la sugestión por operación de piedras o hierbas.
17. El advenimiento al fin del mundo puede ser atribuido al Padre.
18. El alma de Cristo no descendió por sí misma a los infiernos, sino sólo por potencia.
19. Ni la obra, ni la voluntad, ni la concupiscencia, ni el placer que la mueve es pecado, ni debemos querer que se extinga.

[DE LA CARTA DE INOCENCIO II *TESTANTE APOSTOLO,* A ENRIQUE, OBISPO DE SENS, 16 DE JULIO DE 1140]

Nos, pues, que, aunque indignos, estamos sentados a vista de todos en la cátedra de San Pedro, a quien fue dicho: *Y tú, convertido algún día, confirma a tus hermanos* [Lc. 22, 32], de común acuerdo con nuestros hermanos los obispos cardenales, por autoridad de los Santos Cánones hemos condenado los capítulos que vuestra discreción nos ha mandado y todas las doctrinas del mismo Pedro Abelardo juntamente con su autor, y como a hereje les hemos impuesto perpetuo silencio. Decretamos también que todos los seguidores y defensores de su error han de ser alejados de la compañía de los fieles y ligados con el vínculo de la excomunión.

ÍNDICE

ESTUDIO PRELIMINAR ..... *Pág.* IX

I. Trayectoria biográfica de Abelardo IX
II. Su obra XVI
III. El maestro Abelardo: método y pensamiento . XIX
IV. Humanismo y mística: Abelardo y san Bernardo. XXIV
V. La ética XXVII

FECHAS MÁS IMPORTANTES DE LA VIDA DE PEDRO ABELARDO XXXIII

BIBLIOGRAFÍA XXXIV

ÉTICA O LIBRO LLAMADO CONÓCETE A TI MISMO

PRÓLOGO 3
Capítulo 1. DEL VICIO DEL ALMA QUE AFECTA A LAS COSTUMBRES 4
Capítulo 2. ¿HAY DIFERENCIA ENTRE EL PECADO Y EL VICIO QUE INCLINA AL MAL? 6
Capítulo 3. ¿QUÉ ES EL VICIO DEL ALMA? ¿Y A QUÉ LLAMAMOS PROPIAMENTE PECADO? 8
Capítulo 4. DE LAS TENTACIONES DE LOS DEMONIOS . 31
Capítulo 5. ¿POR QUÉ LAS OBRAS DEL PECADO SE CASTIGAN MÁS QUE EL PECADO MISMO? 33
Capítulo 6. DE LOS PECADOS ESPIRITUALES Y CARNALES 36
Capítulo 7. ¿POR QUÉ SE LLAMA A DIOS «EL QUE ESCRUTA LOS RIÑONES Y EL CORAZÓN»? 37

ÍNDICE

Capítulo 8. De la remuneración de las obras externas 43
Capítulo 9. Dios y el hombre unidos en Cristo no constituyen algo mejor que Dios solo 44
Capítulo 10. La multiplicidad de bienes no es mejor que un solo bien 46
Capítulo 11. El acto es bueno por la buena intención 48
Capítulo 12. ¿Por qué hemos de llamar buena a una intención? 49
Capítulo 13. No hay pecado sino contra conciencia. 51
Capítulo 14. ¿Cuántas acepciones hay de pecado? 53
Capítulo 15. Se pregunta si todo pecado está prohibido 61
Capítulo 16. ¿Es mejor abstenerse de las culpas leves que de las graves? 65
Capítulo 17. Del perdón de los pecados 69
Capítulo 18. ¿A qué llamamos propiamente penitencia? 70
Capítulo 19. De la penitencia saludable 76
Capítulo 20. ¿Se puede arrepentir uno de un pecado y no de otro? 80
Capítulo 21. No es injusto que el merecedor de un premio no lo reciba 83
Capítulo 22. Del pecado imperdonable 85
Capítulo 23. Los que se arrepienten, ¿llevan consigo el gemido de su dolor? 88
Capítulo 24. De la confesión 90
Capítulo 25. Que a veces se puede prescindir de la confesión 93
Capítulo 26. ¿Corresponde a los prelados en general atar y desatar? 102

APÉNDICES

1. Confesión de fe de Abelardo (Carta a Eloísa) 113
2. Apología o confesión de fe de Pedro Abelardo 116
3. Errores de Pedro Abelardo (Carta de san Bernardo al papa Inocencio II) 122
4. Errores de Pedro Abelardo [Concilio de Sens (1140 ó 1141)] 151